

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav Blízkého východu a Afriky

Dějiny a kultury zemí Asie a Afriky

Kateřina D ě k a n o v s k á

Křesťansko-muslimský dialog v Evropě

The Christian-Muslim Dialogue in Europe

Disertační práce

vedoucí práce – Prof. PhDr. Luboš Kropáček, CSc.

2011

„Prohlašuji, že jsem disertační práci napsala samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.“

.....

Abstrakt

Práce se zabývá tématem křesťansko-muslimského dialogu v některých evropských zemích. Je rozčleněna na dvě základní části a závěrečný Exkurz.

První část se zaměřuje na teorii mezináboženského dialogu jako takového, shrnuje vývoj křesťanské teologie náboženství a demonstruje nejzákladnější teologické otázky i praktická témata křesťansko-muslimského dialogu, jak jsou tvořena svými teologickými specifiky. První část se věnuje také uvedení do procesu imigrace obyvatel z muslimských zemí do Evropy a prezentuje výsledky soudobých sociologických výzkumů v oblasti jejich integrace a tvorby identit a výzkumů proměn muslimské religiozity v evropském prostředí. Přináší také stručný popis nejvýznamnějších muslimských organizací a hnutí, která mezi imigranty z muslimských zemí v Evropě působí.

Druhá část práce má výrazně praktické zaměření, protože se zabývá konkrétními podobami dialogu křesťanů a muslimů. Hned v úvodu přináší přehled spolupráce muslimů s evropskými i mezinárodními sekulárními institucemi a pokračuje přehledem spolupráce muslimských skupin s evropskými ekumenickými organizacemi a římskokatolickou církví. Následuje rozbor, za jakých podmínek přicházeli imigranti z muslimských zemí do dílčích evropských států a jak se tyto státy s jejich dlouhodobou přítomností vyrovnaly. Práce zde přináší rovněž aktuální přehled spolupráce křesťanů a muslimů ve většině evropských zemí – od komunitních po studijní projekty.

Závěrečný Exkurz porovnává sociální podmínky křesťanů a muslimů a charakter dialogu v Evropě s dialogem v oblasti Syropalestiny a uvádí některé společné aktivity obou náboženství ve státech Syropalestiny.

V závěru práce přináší některé úvahy plynoucí z uváděných informací, které usuzují na možný budoucí vývoj dialogu.

Summary

The thesis deals with the topic of Christian-Muslim dialogue in some European countries. It is divided in two parts with final excursus.

The first part focuses on the theory of interfaith dialogue as such, summarizes the development of Christian theology of religions, and demonstrates the basic theological questions and practical topics of Christian-Muslim dialogue as constructed by its theological specifics. This part also gives an introduction to the immigration process of people from Muslim countries to Europe and presents the results of current sociological surveys, both in relation to their integration and creation of identities, and in relation to changes in Muslim religiosity within European space. In addition, it briefly describes the most significant Muslim organisations and movements working among immigrants from Muslim countries of origin.

The second part of the thesis is significantly practically oriented, and deals with concrete images of the dialogue between Christians and Muslims. It begins by giving an overview of the cooperation of Muslims with European and international institutions and follows this with an overview of the cooperation of Muslim groups with European ecumenical organisations and the Roman-Catholic Church. It then presents a study of conditions under which immigrants from Muslim countries of origin came to European states and how these states coped with their permanent presence. Additionally, the thesis outlines the current overview of the cooperation between Christians and Muslims in the majority of European states – from community to study projects.

The final excursus compares the social conditions of Christians and Muslims and the character of the dialogue in Europe with the situation in Syropalestine, and demonstrates some common activities of both religions in the states of Syropalestine.

Lastly, the thesis offers some thoughts emerging from the information dealt with, which try to predict the possible future development of the dialogue.

Obsah

Předmluva	8
Úvod	10
I. Teoretické předpoklady mezináboženského dialogu	16
1. Mezináboženský dialog	17
1.1 Pojem, jeho účel a úkol	17
1.2 Dějiny mezináboženského dialogu	24
1.3 Roviny mezináboženského dialogu	26
2. Teologická východiska mezináboženského dialogu	31
2.1 Základní modely křesťanského přístupu ke světovým náboženstvím	32
2.1.1 Exklusivismus	33
2.1.2 Inklusivismus	35
2.1.3 Pluralismus	36
2.1.4 Postpluralismus	38
3. Specifika křesťansko-muslimského dialogu	39
3.1 Bůh	39
3.2 Trinitologie a christologie	41
3.3 Svatá Písma	44
3.4 Právo a veřejná správa	48
3.5 Misie	51
3.6 Modlitba	52
3.7 Etika	54
4. Mezináboženský dialog ve vztahu k sekulární společnosti	56
4.1 Migrace a integrace muslimů v Evropě	57
4.2 Muslimské organizace v Evropě	65
II. Křesťansko-muslimský dialog v Evropě	75
1. Mezinárodní instituce	79
1.1 Snahy o dialog v sekulárních mezinárodních uskupeních	79

1.1.1	Evropská unie	79
1.1.2	Další mezinárodní organizace	84
1.2	Mezinárodní náboženské instituce a dialog křesťanů a muslimů	85
1.2.1	Světová rada církví	86
1.2.2	Konference evropských církví	91
1.2.3	Společenství protestantských církví v Evropě	96
1.2.4	Římskokatolická církev	98
1.2.5	Aktivita hnutí mládeže	104
1.2.6	Další mezináboženské organizace	105
2.	Západní Evropa	106
2.1	Velká Británie	106
2.2	Francie	115
2.3	Belgie	120
2.4	Nizozemsko	123
2.5	Německo	127
2.6	Rakousko	133
2.7	Švýcarsko	136
3.	Skandinávské země	140
3.1	Dánsko	140
3.2	Norsko	143
3.3	Švédsko	146
3.4	Finsko	150
4.	Střední a východní Evropa	154
4.1	Polsko a pobaltské státy	154
4.1.1	Polsko	155
4.1.2	Estonsko	157
4.2	Česká republika	158
4.3	Maďarsko, Slovensko	164
5.	Jižní Evropa a oblast Balkánského poloostrova	165
5.1	Západní a střední Středomoří	165

5.1.1	Španělsko	166
5.1.2	Itálie	169
5.2	Balkánský poloostrov	171
5.2.1	Srbsko a Bosna a Hercegovina	174
5.2.2	Bulharsko	178
5.2.3	Bývalá jugoslávská republika Makedonie	180
5.2.4	Albánie	182
5.2.5	Řecko	184
 Exkurz: Křesťansko-muslimský dialog v syropalestinské oblasti		187
1.	Křesťané v muslimské Syropalestině	189
2.	Turecko	195
3.	Sýrie	200
4.	Libanon	203
5.	Izrael a Palestina	205
6.	Jordánsko	208
 Závěr		211
 Bibliografie		217

Předmluva

Když mi maminka kdysi před lety věnovala k narozeninám knihy *Spor o Abraham* od K.-J. Kuschela, asi úplně nepředvídala, co tím vlastně způsobí. Vztahy mezi náboženstvími, dialog, studium islámu, křesťanské teologie. Možná si na tu souvislost ani nepamatuje. Ale jednoznačně mi tím poskytla vodítko k další cestě namísto její vysněné politologie nebo práv.

Tato práce je zatím vrcholem mého dosavadního studia křesťanství, islámu, mezináboženského dialogu, migrace a integrace. Chtěla jsem v ní ukázat, že mezináboženský dialog skutečně může mít reálné pozitivní výsledky a může být dělán také upřímně, v lásce k druhým a ne pouze jako formalita na „mírových konferencích“. Také jsem ho chtěla zasadit do kontextu evropské imigrace a diskuse o integraci cizinců, zejména muslimů, kteří do evropské společnosti vrátili otázku, zda a kde v ní má náboženství své místo. Chtěla jsem také ukázat, kde má dialog ještě své rezervy a zároveň celý evropský kontext postavit do kontrastu se Syropalestinou, kde je mnoho věcí přesně naopak – ve společnosti, v politice, ve vztazích, aby bylo lépe zřetelné, jak každá konkrétní situace ve společnosti vyžaduje pro dialog od věřících zcela specifický postup. Doufám, že se mi to alespoň rámcově podařilo.

Za velkou pomoc a podporu bych ráda poděkovala několika lidem. Panu profesoru Kropáčkovi za trpělivé a moudré vedení a za všechna ta léta, kdy mě povzbuzoval a učil poznávat islám a vnímat rozdíly jako výzvu. Mému nadřízenému, bratru patriarchovi Tomášovi Buttovi za velkou toleranci a podporu během studia. Kolegyni, farářce a skvělé přítelkyni Hance Tonzarové za laskavost, povzbuzování a trpělivé směřování, když jsem bojovala s míněním některých lidí o smyslu dialogu a povaze islámu, i za věcné rady při studiu. Svému manželovi Petrovi za nekonečné diskuse, kritiku a reflexi, za těžce zkoušenou toleranci při nákupech literatury a jejím hromadění na všech volných místech bytu. Rodině, že to se mnou vydržela, když jsem místo návštěv psala, či když jsem měla nutkání vykládat jim všechno nově poznané v naději, že pochopí, proč to všechno dělám. Hospodinu za posilu, když se zdálo, že všechna práce je marná, za jeho rozhodnutí mě poslat do této služby.

Vedle těchto nejbližších děkuji také řadě přátel a kolegů, kteří přispěli svými možnostmi k realizaci celého studia. Děkuji zejména Karin Burstrand za nezištnou pomoc se studiem Švédska a její až mateřskou podporu v práci. Tomimu

Karttunenovi za literaturu a Tuomimu Martikainenovi za zdroje k Finsku. Erlendu Rognemu a Svenovi Thore Klosterovi za pomoc s Norskem. Klaasu van den Kampovi a Janu Post Hospersovi za srdečné přijetí v Nizozemí. Martinu Klapetkovi za pomoc s Německem a Rakouskem a posilu během práce. Danu Bartoňovi a Christianu Scheuovi za reflexi a možnost prezentovat výsledky práce mimo teologické prostředí. Petru Vinšovi za informace k dialogu ve Švýcarsku a za zprostředkování literatury. Biskupu Seifredovi za konzultaci k Portugalsku. Elizabetě Kitanović za informace k Srbsku. Nikosu Kosmidisovi za pomoc s Thrákií. Biskupu Hovakimovi a Araxs Pashayan za pomoc s Tureckem i Salihu Yilmazovi za pohled z druhé strany a nezapomenutelné čtyři dny v Istanbulu. Biskupu Eustathiovi za rozhovor o Sýrii a Sahagu Yerazovi za informace o Libanonu. Na závěr chci poděkovat pečlivé a trpělivé korektorce Janě Krajčříkové za ochotné čtení a opravu textu.

I díky všem těmto můžete otočit další list.

V Praze 25. března 2011

Úvod

Téma mezináboženského dialogu se v literatuře objevuje již několik desetiletí. S proměňující se společností se stává hledání možností spolupráce různých náboženských vyznání stále podstatnějším zájmem v rostoucím počtu oblastí světa. Mohlo by se zdát, že dialog náboženství je především prioritou tzv. křesťanského světa, tedy zemí, které jsou v současnosti považované za kulturně dominantní a patří mezi ně mnoho takových, které řadíme mezi velmi bohaté a politicky vlivné. Možná tomu napomáhá skutečnost, že zájem vlád i nadnárodních politických uskupení o možnosti, které poskytuje rozvoj dialogu náboženství, stále roste.

Ve skutečnosti by však mezináboženský dialog ve všech svých podobách měl být denní realitou v mnoha oblastech, kde se setkávají vyznavači odlišných věr. Důležitost těchto vzájemných kontaktů roste v situacích, kde se dlouhodobě příslušníci těchto skupin musí vyrovnávat s dějinným zatížením svých komunit, které se, bohužel, často projevují násilím nebo diskriminací. Ačkoliv takto negativní charakter mají vzájemná setkání také ve zmíněných „vyspělých“ zemích, mnohem živelnější vzájemný odpor se vyskytuje v zemích, které se blahobytu netěší, a často jsou tyto spory spatřovány také jako jedna z příčin stagnujícího hospodářského vývoje země. O to důležitější je klást důraz na hledání cest poklidného soužití a, ve zcela ideálním případě, způsobů kreativní spolupráce ve prospěch společnosti jako celku.

Předkládaná práce se mezináboženským dialogem jako fenoménem bude zabývat pouze v úvodní části, protože hlavní důraz je položen na specifika dialogu křesťanství a islámu a to navíc v zúžené perspektivě Evropy a, v krátkém exkurzu na závěr, syropalestinské oblasti.

Výběr evropské oblasti je nasnadě. Tzv. „islamizace Evropy“ je častým tématem médií, politiky, ale také obecné diskuse mezi obyvateli evropských zemí. Oblast druhou jsem vybrala pro její zvláštní dějinnou roli – rodiště židovství a křesťanství a centrální oblast raných muslimských chalífátů a již navždy muslimy spravovaná.

Některé státy západní Evropy se po rozpadu koloniálního systému staly jakýmsi nepsanými patrony svých bývalých kolonií s dominantním muslimským

obyvatelstvem. Pozůstalé strukturální vazby se nezpřetrhaly a po druhé světové válce do Evropy začali přicházet muslimové jako pracovní síla do válkou zničených zemí. V současné době jsou tedy bývalé koloniální velmoci hostiteli ale i domovem milionům muslimů. Kromě těchto zemí muslimové přicházeli v posledním století také do zemí, se kterými měly jejich domoviny dobré politické vztahy založené na událostech první poloviny 20. století, nebo se uchylují do států, které nabízejí volnější imigrační politiku.

V práci pojednávám pouze o některých evropských státech, protože ne ve všech lze najít větší muslimské komunity, které by byly dialogu schopné, nebo politická a společenská situace není dialogu nakloněna. Opomím ale také významné oblasti, jako je Rusko, Bělorusko či Ukrajina, které historicky obývala řada muslimských komunit a mnohé z nich zde žijí dodnes – zejména Povolží a Krym. Rozsah práce mi bohužel brání se pouštět do analýzy dialogu v těchto zemích, které jsou navíc od politického i společenského kontextu zbytku Evropy v některých ohledech odlišné, a proto bychom se zde museli pouštět do rozsáhlého historického výkladu. Ponechávám je proto stranou a doufám, že o nich budu moci pojednat hlouběji v nějaké další práci. Co se týče vztahu křesťanství a islámu, podobné země s dominantním postavením pravoslavných církví budou v této práci zastupovat země Balkánského poloostrova. Ani tam ale není možné srovnat množství a podobu aktivit např. se západní či severní Evropou kvůli trvajícím politickým neshodám, které soužití obou náboženských skupin komplikují.

Ze všech zemí, kde je islám majoritním nebo státním náboženstvím, bude v práci pojednáváno Turecko a oblast Syropalestiny (Libanon, Sýrie, Izrael, Palestina, Jordánsko) a to v závěrečném exkurzu. Turecko je možné rovněž zařadit do evropského okruhu, ale raději o něm pojednám spolu s ostatními muslimskými státy. Ačkoliv je totiž Turecko navenek stát sekulární, majorita jeho obyvatel se hlásí k islámu (sunnitskému). Navíc vývoj poslední dekády nasvědčuje tomu, že buď Turecko prožije další vojenský převrat a utužení sekularity státu, nebo se tato vazba rozvolní a islám se po vzoru ostatních muslimských států stane součástí i politického života. Turečtí křesťané se sice nacházejí v poněkud odlišné situaci než jejich souvěrci v Syropalestině, ale přesto je jejich mezináboženský dialog, hlavní zřetel této práce, velmi podobný. Jak uvidíme, v některých ohledech se podobá tomu

evropskému, ale stále je zakotven v kontextu opačného poměru společenského vlivu než v Evropě.

Ačkoliv mezi muslimy žijícími v Evropě netvoří lidé ze Syropalestiny většinu, vybrala jsem tuto oblast pro srovnání dialogu s Evropou z jiného důvodu. Syropalestina je pro Evropu důležitým partnerem zejména z hlediska historických politických vztahů – jako důležitý faktor k tvorbě evropské křesťanské identity (zde vzniklo křesťanství a křesťanská Evropa proto oblast považovala a dosud implicitně považuje za své „hájemství“), i jako bývalé kolonie. Záměrně v práci vypouštím některá území historicky spjatá se Syropalestinou (Sinajský poloostrov, západ Iráku apod.), protože již tak rozsáhlé téma by nabylo mnohem většího obsahu a museli bychom se uchýlovat k historicko-politickým analýzám mnohem více, než je cílem této práce. Protože práce se primárně zaměřuje na mezináboženský dialog ve druhé polovině 20. století, po většinu doby už tato území k pojednávaným státům nepatřila a jejich odlišný vývoj by naše pojednání zkomplikoval.

Pro téma křesťansko-muslimského dialogu je Syropalestina významná také proto, že zde vždy žilo a žije velké množství křesťanů, kteří se podíleli a často stále podílejí na vedení států a ve společnosti stále zauímají důležité postavení. Denní soužití příslušníků obou věr (židovskou populaci v této práci z praktických důvodů vynechávám) přineslo jedinečný model dialogu, který v Evropě nemá obdoby, a může být proto inspirací.

Jestliže je v posledních několika letech problematizováno vzájemné soužití křesťanů a muslimů jak v Evropě, tak v Syropalestině, je potřeba reflektovat aktivity, které vedou ke zlepšení vztahů a jejich pozitivnímu rozvoji. Proto se práce zaměřuje na aktivity jak sekulární, tak náboženské, protože propojení obou perspektiv poskytuje mnohem širší možnosti, jak soužití pozitivně rozvíjet. Jak uvidíme později, můj původní předpoklad srovnání mezináboženských aktivit v Evropě, Turecku a Syropalestině jako shodného modelu v odlišném kontextu se během výzkumu ukázal jako mylný. Více se této problematice budeme věnovat v Exkurzu.

Práce je rozdělena do tří částí. První část se zabývá teoretickým vymezením mezináboženského dialogu jako fenoménu a následně specifikuje některé zvláštní aspekty dialogu křesťanství a islámu. Protože je dialog do velké míry v rukou církví samotných, musí být pro úplnost zohledněno také hledisko teologie náboženství, jak ji některé křesťanské konfese pojmají. Proto se první část zabývá také

personalistickým uvedením do mezináboženského dialogu, čímž jej staví na základy moderního teologicko-filosofického směřování. Aby bylo teoretické pochopení dialogu úplné, první část také poskytuje úvod do vztahu mezináboženského dialogu a sekulární společnosti. Především jde o to, jak muslimové v Evropě žijí, jejich nejvýznamnější hnutí a způsob vztahování se k víře, identitě i zbytku společnosti, a podobně jak žijí křesťané v Syropalestině a jak se vztahují k dominantní muslimské společnosti.

Ve druhé části se již práce zaměřuje na charakteristiku křesťansko-muslimského dialogu na mezinárodní úrovni, ve vybraných zemích Evropy. Věnovala jsem pozornost zejména zemím se signifikantní muslimskou minoritou nebo s historickou muslimskou přítomností, na níž je možné moderní vztahy zakládat. Vždy je nastíněn proces příchodu a akomodace muslimských komunit v dané zemi, iniciativy vedoucí k rozvoji komunit a aktivity a projekty církví, resp. obou náboženství společně.

Poslední část práce je pojata jako krátký exkurz a pojednává o dialogu křesťanů a muslimů v Turecku a v zemích Syropalestiny. Jak jsem naznačila, podoba dialogu se zde od Evropy zcela liší, ale strukturu výkladu jsem zachovala. Seznámíme se tedy krátce s dějinnou interakcí obou náboženství a popíšeme některé mezináboženské aktivity, které se v dané oblasti konají. Výklad neaspiruje na to, aby pojal celé dějiny těchto zemí a vztahů křesťanů a muslimů. Spíše se zaměřuje na jejich moderní podobu.

Jak je možno pozorovat, práce je pojata interdisciplinárně. Mezináboženský dialog totiž není jen záležitostí věroučných diskusí, možná je jeho meritum právě v součinnosti víry a sociálního významu náboženství. Náboženství nemohou existovat odděleně od společnosti a nelze zamezit jejich vzájemné interakci. Proto se domnívám, že tato práce nutně musela zohlednit hledisko teologie, sociologie, historie i hledisko správy a legislativy, aby bylo zřejmé, v jakých podmínkách dialog probíhá a proč má právě takovou podobu, jakou zde prezentuji.

Protože význam tématu mezináboženského dialogu a křesťansko-muslimského především v obou oblastech narůstá, informační zdroje o různých aktivitách a teoretická pojednání jsou stále lépe dostupná. Mnoho cenných informací je možno načerpat z četných publikací, které se dialogem křesťanství a islámu zabývají. Většinou poskytují teoretický rámec, ale předkládají i zcela praktické myšlenky

z metodologie dialogu. Snažila jsem se v co největší míře vycházet z pramenů, jejichž autoři jsou sami zapojeni do dialogu či se zaměřují na studium náboženských skupin. Proto v literatuře vycházím jak z pojednání teologů náboženství, sociologů, filosofů či historiků, tak i ze sborníků z konferencí o dialogu či dokumentů vytvořených odbornými pracovními skupinami křesťanů a muslimů. Citace Koránu vycházejí ze zatím nejlepšího českého překladu (s vědomím, že místy může být překlad nedokonalý) Ivana Hrbka (Praha: Academia, 2000). Texty Starého a Nového zákona čerpám z Českého ekumenického překladu Bible (Praha: ČBS, 1985).

Většina uskupení informuje o své činnosti prostřednictvím internetových stránek, které jsou majoritním zdrojem k popisu dílčích projektů či organizací. Přesto ne všechny aktivity je možné poznat pouze přes internet (především v případě Syropalestiny) a v některých případech práce vychází z osobních rozhovorů či korespondence s osobami přímo zapojenými do procesu dialogu. To je záležitost především Pobaltí a Balkánu. Zejména na Balkánu ale absenci informací i dialogu můžeme přisoudit také nepříliš dobrým vztahům mezi muslimy a (pravoslavnými) křesťany v návaznosti na často velmi násilnou konsolidaci politických útvarů a nacionální ideologii. Kde to bylo možné, ponechávám odkazy na internetové zdroje pro možné zájemce, protože některé projekty či organizace by si zasloužily vlastní detailní pojednání, které v rozsahovém ani tematickém rámci této práce není možné.

Při výzkumu jsem postupovala od teoretické báze k praxi. Nejprve jsem se zabývala zpracováním teorie dialogu a aspektů soužití dotyčných náboženských skupin a sekulární společnosti. V případě evropského prostředí bylo poznání politického kontextu důležité, jelikož praktický život náboženství je v moderní i postmoderní evropské společnosti od politické kultury odvislý. Praktickou stránku práce jsem zpracovávala nejprve popisem historicky-politickým, jehož analýza mi pak poskytla základ pro studium jednotlivých výstupů dialogu. Hodnocení jejich praktického přínosu dané společnosti jsem se spíše vyvarovala. Ačkoliv některé projekty již trvají dlouhou dobu, jejich vliv bývá spíše lokální (a spíše pozitivní). Proto hodnocením jejich celonárodního či dokonce celoevropského přínosu bychom se dopustili nevhodné generalizace neodpovídající skutečnosti.

Předkládaná práce si neklade za cíl postihnout všechny aktivity na daném tematickém poli. Protože je křesťansko-muslimský dialog stále více chápán jako nutnost i v denním životě, jednotlivé aktivity se stávají stále více roztržštěné a není

možné je prakticky postihnout všechny. Rovněž jde o velmi dynamický proces, takže dosud dostupné informace budou brzy zastaralé a bude nutné je aktualizovat a doplnit novými. Proto se práce zabývá pouze vybranými aktivitami, které reprezentují nejvýznamnější projevy dialogických snah obou náboženství a také případné vstupy sekulární společnosti (zejména politické správy). Cíleně také opomímám některé organizace, které evropský kontext nemají za své hlavní působiště, nebo jejich aktivity nejsou tak významné. Ráda bych však o nich i zemích, které jsem ve výkladu vynechala, pojednala v rozšířené verzi této práce, kterou bych ráda v budoucnu publikovala, případně o nich v budoucnu pojednám zvlášť v kratších studiích či článcích. Křesťansko-muslimský dialog je tématem, které čeká na svůj další rozvoj a to jak ve světě, tak zejména u nás. Proto se tato práce pokouší přinést jeho částečné shrnutí, aby pro naši českou společnost poskytla teoretický i praktický rámec, jak může dialog obou vyznání v praxi vypadat.

Ačkoliv se osobně nedomnívám, že v budoucnu bude česká společnost nucena rozvíjet vztahy s muslimy v takovém měřítku jako v jiných částech Evropy, rozměr víry, který jsem se v práci snažila také postihnout, člověka nutí dialog vést za jakýchkoliv podmínek. Již současné vztahy mezi křesťany a muslimy u nás slibují, že jakkoliv jsou obě skupiny názorově roztržité, vzájemná touha dílčích skupin se poznávat a společně pracovat pro okolní společnost a tím naplňovat sociální význam svého náboženství je silná. V budoucnu snad poskytne dostatečný základ, aby byla rozšířena o poznávání a spolupráci i s dalšími náboženskými směry, které v české společnosti nabývají na významu. Ať již to bude buddhismus či taoismus přicházející s východoasijskými imigranty či některá nová náboženská hnutí, která získávají ve společnosti podporu. Cíle dialogu jsou stále tytéž a praktickou podobu dialogu lze rovněž naplnit jakýmkoliv obsahem.

ČÁST PRVNÍ

Teoretické předpoklady mezináboženského dialogu

*V dialogu se na sebe vzájemně
musíme dívat skrze Boží zrak
a ne skrze naše vlastní teologická
vnímání, tradice a články víry.*

Katolikos Aram I.

1. Mezináboženský dialog

1.1 Pojem, jeho účel a úkol

Než začneme důkladnější pojednání, specifikujme si vlastní předmět studia. Mezináboženský dialog jako pojem je sice v akademické obci a mezi teology často užíván, ale mimo tyto kruhy je v mnoha případech dosud pojmem nepříliš známým, či spíše jeho obsah je opředen nejasnostmi. V prostředí, které se vztahy mezi náboženstvími primárně nezabývá, je jeho význam často naprostou neznámou.¹ Propagace dialogu ve veřejném prostoru bude proto do budoucna důležitým úkolem, protože bez obecné informovanosti výsledky dialogu nebudou mít kde zakořenit a růst.

Mezináboženský dialog (resp. dialog náboženství) jako pojem vznikl v češtině překladem anglického výrazu *inter-religious dialogue*, proto je v některých textech možné najít také variantu „inter-religiózní dialog“. V této práci ale budeme používat důsledný český překlad, abychom udrželi linii libozvučnosti českého jazyka. V posledních několika letech se začíná v anglických textech projevovat preference termínu *interfaith dialogue*, který zohledňuje sebeinterpretaci vyznání, která se nepovažují za náboženství.² V některých lokálních kontextech je tento pojem mnohem adekvátnější, a proto se k němu postupně přiklání více autorů i samy duchovní authority. V češtině se patrně nenabízí žádný přijatelný ekvivalent. Bylo by možné uvažovat o pojmech „dialog věr“, „dialog vyznání“, ale vzhledem ke zmíněné situaci, kdy se současný pojem teprve začíná uchycovat v povědomí českého obyvatelstva, se mi nezdá vhodné měnit terminologii, navíc z důvodů, které by většina zúčastněných chápala bez hlubšího studia jen velmi těžko.

Samotný pojem dialog, řecky *διάλογος* (rozmluva) vychází ze spojení řeckých výrazů *διά* (skrze, mezi) a *λόγος* (slovo, řeč) a značí tedy dvojí řeč, která se vzájemně

¹ Někteří lidé si jej vykládají dokonce jako dialog mezi církvemi (tedy zaměňují s ekumenismem). Podle mých zkušeností je tento omyl rozšířený většinou mezi lidmi jen částečně srozuměnými s životem křesťanstva, tedy alespoň do té míry, že si uvědomují existenci více církví. Mimo náboženské komunity není kromě akademického prostředí ani idea ani pojem takřka vůbec znám. Především v českém prostředí nebývá spatřována potřeba vůbec vztahy mezi náboženstvími reflektovat, natož se o nich více informovat.

² K této velmi komplexní a dosud nevyjasněné problematice viz např.: Smith, Wilfred C., *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: First Fortres Press Edition, 1991. Kde to bude nutné a zároveň možné, budeme užívat pojem vyznání, který má širší význam. Budeme používat také pojem náboženství pro jeho rozšířenost v kontextu českého jazyka s vědomím jeho významových omezení.

prolíná. Dialog je tedy od monologu (z řeckého *μόνος* – jediný, sám, a *λόγος*)³ odlišný ne počtem mluvčích, ale především podstatou. I monolog lze vést v početném auditoriu, ale z dialogu vzniká více, protože dvě řeči se vzájemně prolínají, navazují na sebe, obohacují jedna druhou a výsledek přináší něco nového, co vzniklo tímto jejich propojením. Monolog nové nepřináší, je to pouze sama jedna řeč.

S konceptem dialogu pracovaly v dějinách nejen učební principy, například židovských *ješiv* nebo proslulá dialogická metoda Sókratova, ale také badatelské principy symposií a disputací, kam každý přináší vlastní poznatky a ve vzájemné interakci, dialogu vzniká nové poznání. Přesto by se mohlo zdát, že dialog jako metoda poznávání prožívala v celkem nedávné (k poměru dějin lidstva) době renesanci, a to přinejmenším ve filosofii a odtud v teologii. Dialogická filosofie, kterou reprezentují například Martin Buber,⁴ Ferdinand Ebner,⁵ Gabriel Marcel⁶ a další, se stala odrazovým můstkem pro vznik nového obsahu pojmu dialog. Se vznikem personalismu,⁷ který dovršoval fázi existenciálního filosofického tázání, se pozornost filosofů a teologů obracela k jedinci, který přestával představovat jednu součástku v soukolí společnosti a dějin, ale autonomní entitu, která je jedinečná ve svém bytí, svém pohledu na svět, svém utváření názorů o tomto světě a vnímání všeho v něm. Přiblížení se a co nejautentičtější poznání tohoto jedinečného světa, v němž každý z nás žije, se stalo cílem filosofů na celá další desetiletí a trvá dodnes. Dialog náboženství do něj patří.

Mezináboženský dialog ve své ucelené podobě se objevil jako nutný nástroj lidského dorozumění v moderním světě. Ekumenismus⁸ připravil půdu světového

³ Je výmluvné, že antická řečtina slovo monolog jako takové nezná a objevuje se až v byzantské řečtině. Někteří badatelé ale dokonce uvádí pojem „trialog“, aby vyjádřili tři strany mluvčích. Lingvisticky i filosoficky je to ale nesmysl.

⁴ Buber, Martin, *Ich und Du*, Leipzig: Insel-Verlag, 1923.

⁵ Ebner, Ferdinand, *Das Wort und die geistigen Realitäten - Pneumatologische Fragmente*, Innsbruck: Brenner-Verlag, 1921, Ebner, F., *Das Wort ist der Weg. Aus den Tagebüchern*, Wien: Hildegard Jone, 1949.

⁶ Marcel, Gabriel, *Être et avoir*, Paris: Aubier, 1935, Marcel, G., *Le mystère de l'être*, Paris: Aubier, 1951, Marcel, G., *L'homme problématique*, Paris: Aubier, 1955.

⁷ Mounier, Emmanuel, *Místo pro člověka. Manifest personalismu*, Praha: Vyšehrad, 1948. Mounier, jehož kniha vyšla poprvé ve Francii v roce 1936, definuje personalismus takto: „Personalistickými nazýváme každé učení a každou kulturu, jež zdůrazňuje prvenství lidské osobnosti před hmotnými procesy a kolektivními soustavami, které udržují její rozvoj. ...Personalism je pro nás jenom poznávací heslo, souhrnné označení, jež mohou užít různé doktríny, které v našem dějinném údobí souhlasí v základních názorech na vznik nové kultury. Personalism tedy neznamená ustavení nějaké nové školy, otevření nové církevní nebo vyndález nového systému. Chce dosvědčit, že v jistých bodech spolu souhlasí různá duchovní úsilí, a dává se do jejich služeb, aniž se dotýká jejich různosti, aby pro ně vyhledal způsob, jak působivě nalehnout na vesla dějin.“ Mounier E. Ibid, s. 11.

⁸ Pojem „ekumena“ pochází z řeckého výrazu *οικουμένη*, který označoval tzv. „obydlenou zemi“, tedy oblast, kterou obývali lidé „jako my“, tedy ne *βαρβαροι* (barbaři, lidé odlišných zvyků, stylu života i víry). Více

křesťanstva na dialogické soužití jednotlivých, dosud často znepřátelených církví. Duch sbližování a snahy o porozumění se zejména v poválečných letech staly zřejmou nutností. Dialog mezi náboženstvími byl dalším stupněm proměny vztahů „spirituálního“ a „sekulárního“ ve společnosti a jednou z priorit náboženských kruhů.

Abychom se dále mohli zabývat charakterem dialogu a jeho různými podobami, stanovme si pracovní definici mezináboženského dialogu. Můžeme říci, že *mezináboženský dialog je dialog mezi věřícími různých náboženství a vyznání, kteří se vstupem do dialogu dobrovolně otevírají spolupráci a vzájemnému poznávání své víry a hodnot, aby tak překonali a došli smíření starých křivd, přiblížili se poznání o životě víry věřících jiných vyznání, dosáhli respektovanějšího postavení v sekularizované společnosti a společného působení v ní na základě etických a sociálních hodnot těchto vyznání, ale také došli ke vzájemnému společnému obohacení vlastního náboženského prožívání.*

Takto stanovená definice v sobě obsahuje mnoho prvků, jejichž platnost vždy závisí na konkrétním kontextu, jeho podmínkách a potřebách. Již jen samotné spektrum partnerů v dialogu se liší podle lokalit a typu společnosti v nich. Obvykle však do dialogu vstupují ta náboženství, která jsou v daném regionu jakkoliv významná, tedy jsou důležitými hráči na poli politickém nebo sociálním a to ať jako domácí nebo tzv. migrantské náboženství.⁹

Jestliže má být dialog dobrovolný, lze předpokládat vnitřní motivaci vyznání jako celku, proč do dialogu vstupuje. Má určitá očekávání a přináší specifické vklady. Proto lze tvrdit, že toto vyznání (v případě křesťanské ekumeny také jednotlivé konfese) je na jisté úrovni sebereflexe a reflexe ostatních vyznání a to natolik, aby dokázalo splňovat podmínku vzájemného respektu všech partnerů dialogu.¹⁰ Domnívám se, že z tohoto důvodu je současný dialog stále ještě velmi omezen. Ne všichni náboženští představitelé i řadoví věřící již pochopili skutečnou potřebu a potenciál dialogu s jinými vírami, nebo zatím nejsou schopni „vystoupit sami ze sebe“ a podívat se na svět očima druhých. Jak uvidíme dále, právě otázka, do jaké míry si tento cizí pohled na věc uchovat, rozděluje všechny účastníky dialogu a bude

k vymezení a dějinám pojmu i samotného hnutí např.: Salajka, Milan, *Církev v ekumenickém dialogu*, Praha: Ekumenická sekce Husovy čs. bohoslovecké fakulty v Praze, 1971 – o pojmu viz s. 5 – 15.

⁹ Migrantská náboženství jsou ta náboženství, která nejsou v dané zemi historicky přítomna, ale nabývají zde na významu s přílivem svých vyznavačů vlivem migrace. Rolí migrace a šíření náboženství migranty se budeme zabývat v oddílu 4.1.

¹⁰ Více k problematice míry přijetí jiných náboženství v křesťanských teologiích ve 2. kapitole této části.

ještě potřeba ji více promýšlet a více prožívat, než poznáme meze, které nám naše identita jako vyznavačů daného náboženství dovoluje v poznávání druhého a jeho pohledu na svět.

V současném světě figuruje nesčetné množství podob více či méně institucionalizované religiozity, proto spektrum dialogických partnerů se má stále o koho rozšiřovat a tím samotnému dialogu dodávat zcela odlišný rozměr. Mezináboženský dialog se nejčastěji zaměřuje na dialog tzv. světových náboženství, ale v poslední době se objevují také doklady dialogu s méně rozšířenými náboženskými skupinami, případně také s novými náboženskými hnutími.¹¹ Domnívám se, že v některých případech, tedy v kontextech již fungujícího mezináboženského dialogu mezi všemi světovými náboženstvími tam přítomnými, bude již brzy vhodné více tato hnutí do dialogu zapojit. Čím barvitější bude naše poznání o spirituálním světě našich spoluobčanů, tím kvalitněji budeme moci odpovídat na jejich otázky po smyslu věcí a jevů.

Obsah a cíle dialogu se přirozeně liší podle potřeb společnosti, ale také podle postavení partnerů dialogu v ní i mezi sebou navzájem. Jistě bude jinak vypadat dialog křesťanů a muslimů ve Španělsku, kde je křesťanství stále velmi ceněné a s islámem jej pojí relativně přátelské vztahy (viz níže), a jinak například v Indii, kde má křesťanství nálepku nástroje zotročení koloniální velmocí a je dosud místy krvavě pronásledováno.¹² Zatímco v západních zemích bude nejčastějším tématem integrace cizinců, pomoc sociálně slabým, ochrana životního prostředí apod., zbytek světa se spíše zaměří na možnost přispět k politické stabilitě či rozvoji společnosti i hospodářství.

Většina náboženských představitelů, kteří se dialogu aktivně účastní, se shoduje, že hlavním cílem dialogu pro současnost by mělo být hledání společně sdílených hodnot, protože zdůrazněním spojníc mezi rozdílnými náboženstvími lze snáze uvidět „Boha ve tváři druhého člověka“. Etnické a mezináboženské třenice i

¹¹ Obecně o možnostech dialogu s novými náboženskými hnutími pojednává např. Barker, Jason, „New Religious Movements and Interreligious Dialogue“, dostupné online na <http://www.watchman.org/lds/nrmdialogue.htm> (cit. 4. 2. 2010). Tímto typem dialogu se začínají zabývat také křesťanské organizace jako Světová rada církví nebo Konference evropských církví, kde však zatím nepanuje shoda, zda a případně jak tento typ dialogu vést.

¹² Zprávy o pronásledování křesťanů v Indii se do sekulárních médií, alespoň v ČR, bohužel nedostávají, ale média orientovaná na náboženství dosvědčují krutou hru útoků a odplaty, kterou ve státě Urísa hrají na jedné straně hinduisté a na druhé muslimové a křesťané, a která je navíc podněcována místními nacionalistickými politickými stranami.

války tak ztratí svůj osten, protože dosud neviděné shody vyplynou na povrch a je přirozeně těžší zabít někoho, kdo se mnou sdílí podstatné rysy víry. V nábožensky pluralitních společnostech nelze setrvávat jenom u vzájemného soužití, protože to neposkytuje pevné záruky pokoje. Kilikijský arménský katolikos Aram I. připomíná, že je nutné neustále budovat komunity na základě sdílených hodnot, jež napomáhají tvorbě vzájemné důvěry a jsou tím základním kamenem, který dokáže v případě napětí udržet emoce v klidu. Podle něj není možné nechávat se v dialogu vést svými zájmy, ale vůdčí ideou musí být hodnoty. Pak je možné osvobodit náboženství od jejich zneužívání, když na jednu stranu nesou poselství míru a odsuzují násilí, ale na straně druhé násilí sytí a jsou často důležitými hráči v konfliktech a krveprolitích.¹³

Mezináboženský dialog má v současném světě ještě více cílů, ale právě dosažení porozumění a ukončení konfliktů je jejich alfa i omegou. Další rozvoj komunit, který ideově i metodologicky promýšlejí různé nevládní a neziskové organizace, popřípadě rozvojové projekty Organizace spojených národů, s nimiž jsou mnohé mezináboženské aktivity v konfliktních regionech propojeny, nemohou bez primární rovnováhy a ukončení bojů efektivně pokračovat. V Evropě cíle dialogu směřují do oblasti obecného zájmu současné evropské unijní politiky – ochrana životního prostředí, práva menšin a imigrace, rozvoj sociálních služeb, zmírnění dopadů ekonomické krize na míru chudoby apod. Tyto cíle se vymykají z tradičního mírotrvorného rámce mezináboženského dialogu, ale pro evropský geopolitický prostor jsou v současnosti prioritní a dávají dialogu autentičtější charakter.

Zmíněná povaha, obsah a cíle mezináboženského dialogu vyžadují také specifickou metodologii. Tradičně se dialog odehrává na různých rovinách (viz níže), které mají každá svou specifickou metodologii. Jejich spojnicí je však předpoklad vzájemného respektu jednotlivých partnerů a požadavek uznání integrity, jedinečnosti a práva na existenci každého vyznání. Atmosféra dialogu musí podporovat vzájemnou důvěru, na níž lze poté vystavět prostor pro dynamický rozvoj dialogu i kritickou reflexi dosažených výsledků. Bez vzájemné důvěry totiž nelze dialog posouvat kupředu beze strachu, že tím bude někdo z účastníků dotčený, ani není možné své výsledky kriticky hodnotit, protože bez důvěry je jakákoliv kritika vyloučena. A dialog pak nemá žádný smysl. Je nutné se také vyvarovat

¹³ Aram I., „Our Common Calling“, in: Ucko Hans (ed.), *Changing the Present, Dreaming the Future. A Critical Moment in Interreligious Dialogue*, Geneva: World Council of Churches, 2006, s. 12 – 14.

exkluzivistickým tlakům, což jak uvidíme později, není vždy snadné teologicky ospravedlnit.

Jestliže je představitel jakéhokoliv náboženství přesvědčen o vlastní pravdě, což je předpokladem víry ve své náboženství, pak je velmi obtížné připustit možnost, že by si také jiná náboženství mohla nárokovat tento postoj. Přesto je to možné. Wilfred C. Smith vyslovuje vlastně přirozenou, ale opomíjenou skutečnost. Víra jiných lidí má stejný základ, jako ta má.¹⁴ Z hlediska psychologie je náboženské cítění člověku vlastní a vychází ze stejných potřeb u všech lidí. Smith ale věc vidí také jako morální problém, či přesněji, jako rozpor morálky a intelektu. Z morálního hlediska bychom se podle něj měli snažit o vytvoření světové komunity lidí, kteří jsou spolu zadobře, pomáhají si a respektují se. Intelektuálně nás ale často naše víra či politická ideologie vede k protikladu, ke stavění bariér, odsuzování a nesnášenlivosti. Smith tvrdí, že teologie tímto způsobem porušila morální požadavek víry a obětovala jej doktríně. Není možné chodit po světě jako křesťan a přitom hlásat, že jsem spasen a ostatní budou zatraceni. Smith takový přístup považuje za protikladný svému rozumnému evangeliu i lidskosti. Je totiž možné pozice obrátit a úplně stejně říci, že správná jsou jiná náboženství a křesťanství pomýlené.¹⁵ Člověk, který měl možnost blíže poznat věřícího člověka z jiného náboženství, snadno Smithovi potvrdí, že u jiných vyznání nacházíme zbožnost a víru, která snadno odpovídá křesťanským standardům. Tvrzení, že evangelia vylučují pravou víru bez Krista, jednoduše odporuje lidské zkušenosti a je jen lidskou interpretací. Může být respektováno jako něčí názor, ale nelze jej brát jako obecný předpoklad. Morálka tedy u Smithe převážila. Jako křesťané víme, že Bůh miluje lidstvo a je v něm přítomen. Bůh se lidem jiných věr zjevuje tak, jak sám chce.¹⁶ Podle Smithe je ztráta bližního příliš závažná, než abychom to mohli učinit na takto slabé bázi.¹⁷

Tyto požadavky vytvářejí prostor pro reálný dialog, který má naději uspět. Mnozí badatelé ze sekulárního i muslimského prostředí považují mezináboženský

¹⁴ Pojetí víry jinověrců Smith důkladně analyzuje ve svém díle *Faith of Other Men* (New York: Harper Torchbooks, 1965).

¹⁵ Jürgen Moltmann podobně píše, že není možné vyvozovat nadřazenost křesťanství „na základě teologického rozdílu zjevení a náboženství nebo víry a pokrytectví“. Moltmann, J., *Christianity and the world religions*, in: Hick, John, Hebblethwaite, Brian (eds.), *Christianity and Other Religions*, London: Collins Fount Paperbacks, 1980., s. 197.

¹⁶ J 3,8: „Duch (vítr) vane, kam chce.“

¹⁷ Smith, Wilfred C., *The Christian in a religiously plural world*, in: Hick, John, Hebblethwaite, Brian (eds.), *Christianity and Other Religions*, s. 97 – 106.

dialog za pouhé politicky korektní „tlachání“, které nikdy nemůže dosáhnout konkrétních výsledků, a jeho účastníci ztrácí čas, který by mohli věnovat promýšlení skutečné pomoci skutečným lidem v nouzi.¹⁸ V minulých dekáдах tomu tak skutečně bylo a mezináboženská setkávání byla pouze nákladnými příležitostmi, jak si velmi formálně postěžovat na nespravedlnost světa a vyzdvihnout skvělost svého náboženství, příležitostmi k sebe prezentaci bez snahy poslouchat, co říkají ostatní. Nyní je ale nutné dialog zaměřit na reálné situace a problémy a aplikovat již známé teoretické principy v komunitách, které čelí potížím a konfliktům mezi jednotlivými vyznáními.

Naše práce se však bude zabývat konkrétně jednou z podob dialogu a to dialogem mezi křesťany a muslimy. Z toho také vychází terminologie, kterou jsme pro tuto práci zvolili. Bývá běžné používat termín „křesťansko-islámský dialog“. Ovšem viděno hned z několika perspektiv, je tento termín problematický. Nebylo by zcela přesné tvrdit, že dialog je křesťansko-islámský, z jednoho velmi prostého důvodu – šlo by o dialog obou náboženství jako celků skrze lidské reprezentanty. Ani nelze uvažovat, že by dialog vedla náboženství (na nějaké metafyzické úrovni) sama. Proto je vhodnější hovořit o „křesťansko-muslimském dialogu“, protože jeho účastníky jsou křesťané a muslimové.¹⁹ Spolu s W. C. Smithem potvrďme, že v nejzákladnější podstatě dialogu jde právě o lidi. Náboženství jsou žita lidmi, nejsou to mrtvé systémy, ale živé, dynamické organismy, a chceme-li skutečně poznávat náboženskou víru, musíme hovořit s lidmi, ne s abstraktními konstrukty.²⁰

Termín „křesťansko-islámský dialog“ problematizuje další perspektiva, a to skutečnost (jež pojem klade do uvozovek i na teoretické úrovni), že islám i křesťanství jsou vnitřně velmi heterogenní, a proto je velmi zkreslující jakékoliv prohlášení i na teoretické úrovni (pokud se netýká obecně přijímaných výroků, které neodmítá žádná z dílčích skupin uvnitř jednotlivého náboženství, např. Bůh je jeden). Interpretační modely, na kterých se může dohodnout jedna pracovní skupina muslimů a křesťanů, nemusí být přijaty jinou takovou skupinou, natož pak jejich

¹⁸ Např. Fred Halliday, Bassam Tibi, Sadik J. al-Azm, Henri Boulad, ad.

¹⁹ V tomto duchu hovoří i některé texty římskokatolické církve: *Chrétiens et musulmans en dialogue dans une société sécularisée. Repères exégétiques, théologiques, culturels et sociologiques*, 35. Dossier du Secrétariat pour les Relations avec l'Islam N°5, (místo vydání neuvedeno): Secrétariat pour les Relations avec l'Islam 1988.

²⁰ Smith, Wilfred, C., *The Meaning and End*, s. 153.

náboženstvími jako celky.²¹ V dialogu v běžném životě může jít dokonce o přesvědčení pouhého jednotlivce, které může významně ovlivnit náš pohled na dané náboženství.²²

Křesťansko-muslimský dialog je také realizovatelný pouze v některých společnostech. Některé křesťanské církve jej zcela odmítají z různých teologických i sociopolitických důvodů (viz níže) a stejně tak je mnoho islámských náboženských autorit, které dialog neschvalují. Naopak na obou stranách nalezneme uskupení, která křesťansko-muslimský dialog považují za jednu z nejzásadnějších výzev současnosti.

1.2 Dějiny mezináboženského dialogu

Abychom se dále lépe orientovali v souvislostech, pojednejme nejprve o dějinách fenoménu mezináboženského dialogu. Bohužel, rozsah studie nám neumožňuje se důkladněji zabývat celou velmi dlouhou historií setkávání a snah o nalezení *modu vivendi* všech či alespoň těch nejvýznamnějších náboženství světa. Budeme se proto zabývat pouze historií nejmladší, která přímo determinuje podobu dialogu v současnosti.

Dalo by se říci, že mezináboženský dialog vznikl na platformě rodičů se dialogu ekumenického, který byl sice oficiálně konstituován sérií protestantských konferencí počátkem 20. století s vrcholem v založení Světové rady církví v roce 1948, ale tendence k jeho vzniku panovaly v nekatolickém církevním prostředí již dříve. Přirozený zájem o jiná náboženství vyvolala v tzv. „euro-americké“²³

²¹ Na tuto závažnou překážku je v poslední době stále více upozorňováno. Jejím důsledkem je, že dohody a posun, kterého je dosaženo na akademické úrovni či mezi náboženskými představiteli, se velmi problematicky uchycují v prostředí řadových věřících, ale i kléru mimo sám proces. Stav vzájemných vztahů náboženství v praxi proto většinou zcela neodpovídá vztahům na vyšších hierarchických úrovních nebo v pracovních skupinách. Viz např.: Ucko, Hans (ed.), *Changing the Present, Dreaming the Future*, s. 6 – 8.

²² Například pravoslavné církve, které mají tradičně holistický přístup k lidským komunitám, se v některých případech dialogu účastnit nechtějí, protože jej považují za zbytečný, nemá-li mít pečeť všeobecné shody, ale jen dílčí dohody, dílčí skupiny.

²³ Tento pojem budeme v práci používat častěji. Výrazem „euro-americký“ zde máme na mysli kulturní a myšlenkový prostor stojící na základech křesťanství a na myšlence občanské společnosti. Přirozeně se tento koncept během období, v němž se pohybujeme (od 19. století) měnil s postupujícím úpadkem evropských monarchií, nastupující demokratizací národních států v Evropě a finalizací svobodné společnosti v USA po občanské válce. Hovoříme-li v naší práci o rozdílech mezi muslimskou a křesťanskou společností, je pro tu druhou lépe použít označení „euro-americká“. Již dávno totiž nelze hovořit o kultuře křesťanské, protože právě v uváděném období byla poznamenána silící sekularizací. Srv. např.: Burgess, Peter J. (ed.), *Cultural Politics and Political Culture in Postmodern Europe*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi B. V., 1997; Sommerville, John C., „Secular Society/Religious Population: Our Tacit Rules for Using the Term ‚Secularization‘“, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2/1998, s. 249 – 253. Jak budeme pojednávat dále, pro některé otázky křesťansko-muslimského dialogu je pochopení tohoto konceptu stěžejní.

společnosti všeobecná záliba v cestování po dříve nedostupných exotických zemích (či alespoň v četbě cestopisů), ale také obecně rostoucí informovanost o širokém spektru historických i soudobých náboženství poskytovaná mladým perspektivním oborem - religionistikou.²⁴ Díky veřejným přednáškám se vyšší společenské kruhy dozvídaly o kulturách dříve neznámých nebo ideově démonizovaných. V rámci koloniálních panství se navíc měly možnost s vyznavači cizích věr a kultů setkat i osobně a od konce 19. století často i na půdě své vlasti. Intelektuální výměna, která doprovázela soužití v koloniích, podnítila další dialogické snahy mezi příslušníky domácích náboženství a křesťanství. Evropu a později také Spojené státy americké začali navštěvovat duchovní a náboženští učitelé z různých zemí a různých vyznání.

Jedním z prvních významných počinů, který systematickému mezináboženskému dialogu předcházel, bylo setkání představitelů některých světových náboženství u příležitosti Světové výstavy v severoamerickém Chicagu roku 1893. Zde vystoupili s projevy představitelé různých náboženských i etnických menšin, pro které byla určena zvláštní sekce programu.²⁵ Ačkoliv byl tento počin zamýšlen jako projev demokratické otevřenosti vůči cizím kulturám a jejich vírám, ve skutečnosti pro ně tato událost přílišný posun nepředstavovala. Snad jen hinduismus, reprezentovaný Anagárikou Dharmapálou a svámím Vivékanándou, a buddhismus, zastoupený Sójenem Šaku a Daisetzem Teitaro Suzukim, zaznamenaly v bezprostředně následujícím období znatelný úspěch.²⁶

Ve 20. století se dialog v tzv. západní kultuře konstituoval důkladněji. Z prvních teoretických počinů se badatelé posunuli k velmi propracovaným teoriím a snažili se specifikovat možnosti a limity dialogu. Především po II. světové válce

²⁴ V období 19. století dominovala ještě jedna z prvních fází vývoje oboru, kdy se religionistika zabývala spíše dějinami náboženství (například v Německu nesly dotyčné katedry právě tento název). Systematická věda o náboženství se začala definovat a finalizovat především na přelomu století a v meziválečném období. Srv. např. úvod do dějin religionistiky – Horyna, Břetislav, Pavlincová, Helena *Dějiny religionistiky. Antologie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 39 – 53.

²⁵ Projevy jednotlivých přispěvatelů na konferenci lze najít v archivu Parlamentu světových náboženství. Viz online databáze <http://www.parliamentofreligions.org/index.cfm?n=1&sn=4> (cit. 4. 2. 2010).

²⁶ Viz např. Vojtíšek, Zdeněk, *Encyklopedie náboženských směrů v České republice*, Praha: Portál, 2004, s. 317; Zbavitel, Dušan, *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, Praha: DharmaGaia, 1993; Burris, John P., *Exhibiting Religion. Colonialism and Spectacle at International Expositions 1851 – 1893*, Charlottesville: The University Press of Virginia, 2001; ad. Obliba obou náboženství se odvíjela především z toho, že pro neznalé Američany a Evropany představovala ducha onoho pověstného „tajemného orientu“, se kterým neměli nijak silnou dějinnou zkušenost na rozdíl od islámu, který historické křesťanstvo znalo jako územního a kulturního souseda lépe.

s počátkem pracovní imigrace²⁷ se jejich zájem přesunul z prosté teorie a zdvořilostních projevů na nejvyšší úrovni do prostředí denního kontaktu. To bylo do té doby spíše doménou Evropanů žijících v cizích zemích a většina evropské společnosti byla na pochybách, jak jejich svědectví interpretovat pro svůj životní kontext.

Nová intenzita interakce různých kultur a náboženství v euro-americkém prostoru je důvodem pro potřebu rozvoje a prohloubení mezináboženského dialogu. Po celá desetiletí již žijí v evropské společnosti lidé, kteří jsou v ní „cizí“. Nesdílí její dějinné pozadí, sociální struktury, náboženství. Jejich cílem je nalézt *modus vivendi* ve svém novém domově. A stejně tak je úkolem evropské společnosti najít *modus vivendi* v proměněné a multikulturní Evropě také pro sebe sama.²⁸ Dialog náboženství, která jsou nyní přítomná v evropském prostředí,²⁹ se stává prioritou. Pro mnohé badatele humanitních věd je totiž náboženství jedním z nástrojů dialogu kultur, a tedy jedním z aspektů veřejného soužití.

1.3 Roviny mezináboženského dialogu

Poměr mezi dialogem na akademické či reprezentativní úrovni a dialogem běžného života se tedy změnil a vzrostl význam toho druhého. Právě setkání „obyčejných“ lidí byla (a jsou) základem pro dialog na vyšších úrovních. Řečeno tržní terminologií – poptávka nutně vzbudila potřebnou nabídku. Je možné uvažovat i o tom, že kdyby spolu lidé, příslušníci různých vyznání a kultur, nebyli nuceni vycházet, nebylo by potřeba se dialogem vůbec zabývat.

Jako první na tuto „poptávku“ odpověděly církevní a akademické (teologické) kruhy, ale zejména v posledních letech přestává být uvědomělý a systematický dialog záležitostí pouze badatelů nebo úzké skupiny odborníků a prostor je dáván lokálním iniciativám. Naším následujícím úkolem je představit různé roviny mezináboženského dialogu, jak je v současné době pozorujeme.

²⁷ Z české produkce viz např.: Kropáček, Luboš, *Půlměsíc na severní obloze. Muslimové v zemích Evropské unie*; in: Obuchová, I. (ed.), *Variace na Korán. Islám v diaspoře*, Praha: OÚ AV ČR, 1999, s. 13 – 52; nebo Mendel, Miloš, *Hidžra*, Praha: OÚ AV ČR, 2006, s. 317 – 322.

²⁸ Jedním z výrazných současných reformních myslitelů muslimského prostředí je Švýcar z významné egyptské rodiny Tariq Ramadan, jehož práce je v českém prostředí stále velmi nová. O možnostech života muslimů na Západě píše např. v knize *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

²⁹ Vzhledem k zaměření práce ponecháváme stranou velmi zajímavé prostředí americké a bude tomu tak v celé práci, pokud nebude americký aspekt zdůrazněn. O americkém islámu viz např. původní česká práce – Hlaváčová, Simona, *Islám ve Spojených státech amerických*, Brno: MPÚ Masarykova univerzita, 2008.

Primární bází mezináboženského dialogu je tedy **rovina osobní**. Tento model je podle našeho názoru nejzajímavější a nejdůležitější, protože zachycuje *ad hoc* nálady společnosti jako celku i jejích jednotlivých vrstev. Odehrává se dennodenně na ulicích měst, v sousedství, ve školách a dalších veřejných prostorách apod. Osobní rovina dialogu samozřejmě nefiguruje ve společnosti jako samostatný fenomén. Je součástí širokého spektra aspektů mezikulturního dialogu, který se odehrává v současné světové společnosti. Právě živoucí společnost podává nejčistší obraz setkávání odlišných kultur i náboženství. Snad pro svou dynamičnost je osobní forma dialogu tou nejvíce se rozvíjející.³⁰

Dialog lidí v běžném životě se příliš nezabývá otázkami věrouky, ke kterým není většina věřících kompetentní, ale spíše záležitostmi denního života – způsobem stravování, odívání, modelem rodinného a partnerského života, přístupem ke vzdělání, zdravotnictví, etikou, atd. Jde tedy o velice bohatý soubor otázek, které spolu sousedé, přátelé, spolužáci nebo kolegové mohou diskutovat. V dialogu se vytváří atmosféra důvěry a porozumění, díky které je možné překonat bariéru předsudků, obvykle způsobených neznalostí.

Intenzita a nálada dialogu odráží společenské dění. Jestliže se některá z národnostních nebo přímo náboženských skupin stane terčem kritiky, změní se celková nálada dialogu. Jednak může partner z majoritní společenské skupiny inklinovat k lítosti a někdy až přemrštěné podpoře kritizovaného partnera v dialogu, může však také od dialogu raději ustoupit, aby tím neztratil renomé v očích ostatních.³¹ Citlivé vedení dialogu³² je tedy požadováno z obou stran – aby nebyl poškozen partner ani vlastní sociální pozadí. V tom je úskalí i výhoda osobní roviny dialogu – jedinci sice nemají žádné velké zastání v případě krizové situace, ale o to spíše budou motivováni k nalezení jejího řešení, když se musí ohlížet „pouze“ na své

³⁰ Z osobního setkávání lidí různých vyznání vyvěrá také velká většina praktických mezináboženských počinů a projektů, o kterých budeme hovořit v dalších dvou částech této práce. Žádná náboženská autorita totiž nemůže svým rozhodnutím přinutit věřící k aktivnímu přístupu k dialogu a osobní zainteresovanosti.

³¹ Jako dobrý příklad takového kontaktu můžeme uvést vzpomínkový *iftár* o ramadánu roku 2009 v Palestině, kde se sešli obyčejní lidé, členové mírové iniciativy MEPEACE (Middle East Peace). Viz zpráva agentury Ecumenical News International „Palestinians, Israelis broke bread to commemorate 9/11 together“, ENI-09-0743 ze dne 17. 9. 2009.

³² Viz např.: World Council of Churches, *Guidelines on Dialogue With People of Living Faiths and Ideologies*, 1979, dostupné online viz: <http://www.oikoumene.org/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/guidelines-on-dialogue-with-people-of-living-faiths-and-ideologies.html> (cit. 6. 9. 2010).

záležitosti a ne na záležitosti komunitní nebo dokonce národní a mezinárodní, jak je tomu na vyšších rovinách dialogu.

Druhou rovinou dialogu je **rovina praktické spolupráce a řešení konfliktů**. Zde se dialog odehrává mezi jednotlivými náboženskými institucemi nebo organizacemi. Někdy jsou partnery různá občanská sdružení, která se v mezináboženském dialogu angažují právě pro jeho zmíněnou souvislost s mezikulturním dialogem. Výhodou této podoby dialogu je, že výsledky mohou být snáze zveřejňovány a může k nim vzniknout širší diskuse, protože také zabírají širší kontext než jsou osobní vztahy v komunitě. Na druhou stranu není stále příliš časté, aby se do dialogu více zapojovala sekulární uskupení, protože společnost většinou nepovažuje mezináboženský dialog za důležitou součást společenského dění. Mnohem více se zajímá o dialog mezikulturní a často náboženský rozměr exkluduje – vědomě či nevědomě.³³

Dialog institucí má zcela jiné možnosti než dialog osobní, protože má možnost zabývat se také záležitostmi s širším společenským dopadem. Velkou měrou se organizace angažované v mezináboženském dialogu pokouší společně ovlivnit například mediální a potažmo společenský obraz toho kterého náboženství nebo náboženství jako fenoménu.³⁴ Mohou vyvíjet tlak na vládní struktury a ovlivnit legislativní procesy, systém státní péče o občany atd. Velmi často se také angažují v regionálních či národních konfliktech, ve kterých mohou zaujímat pozici zastánce práv některé ze stran sporu nebo, a to je bezesporu konstruktivnější, pozici mediátora konfliktu.³⁵ Pokud není vliv náboženství v dané zemi tak silný, mohou náboženství společně alespoň komentovat stávající situaci v zemi nebo některé zvláště významné společenské otázky. Příklady takovýchto aktivit ukážeme v další části práce.

³³ Nejvýraznějším evropským partnerem tohoto druhu je Rada Evropy, která si jako jedna z mála skupin náboženský rozměr uvědomuje a podporuje jej. Více k tématu v 1. kapitole druhé části.

³⁴ O mediálním obrazu konkrétně muslimů v ČR a jeho dopadu na obraz islámu ve společnosti hovoří několik článků a studií. Např.: Křížková, Martina, *Neviditelná menšina – analýza mediálního obrazu českých muslimů*, dostupná online na <http://migraceonline.cz/e-knihovna/?x=1955100>, (cit. 16. 2. 2011); Ostřanský, Bronislav, „Vnímání islámu v Česku“, *Dingir* 4/2009, s. 120 – 122; Ostřanský, B., „Český mediální obraz islámu a jeho proměny“, *Nový Orient* 1/2007, s. 7n; Mendel, M., Ostřanský, B., Rataj, T., *Islám v srdci Evropy. Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*, Praha: Academia, 2007, s. 437 – 464.

³⁵ Například v Izraeli a palestinských územích se mezináboženské skupiny zasazují o ochranu civilních obyvatel a umírnění radikálních náboženských i politických nálad. Role křesťanů ve sporu bývá často považována za velmi důležitou. Protože je spor západními médii většinou vykládán jako náboženský, směrem k západnímu světu mohou křesťané využít této „nestrannosti“ a vstoupit do role mediátora. K tomu např. Míčka, Roman, „Palestinská teologie osvobození“, *Teologie a společnost* 1/2006, s. 15 – 20.

V náboženských institucích jsou exekutivními složkami většinou náboženští představitelé, což dodává této formě dialogu velký potenciál. Tito lidé kromě toho, že jejich postavení je garantem závažnosti dialogu pro stejně vysoce postavené partnery (i v sekulární sféře), dávají příklad k rozvoji dialogu svým věřícím a zároveň ve svých prohlášeních specifikují rozsah dialogu, který byl oběma stranami oficiálně schválen. Ačkoliv v některých případech věřící dialog vůbec nereflektují, jindy je osobní rovina dialogu paradoxně ve vyšší vývojové fázi než dialog na oficiální institucionální rovině, avšak nevypovídá o všeobecné úrovni či o směřování dialogu, které by bylo možné považovat za „bernou minci“.

Velmi odlišnou dimenzi dialogu nám otvírá **dialog teologický**, který navazuje na náboženské struktury a jejich formální činnost. Pro dobré fungování vztahů mezi náboženstvími je nutné se alespoň v základní podobě věnovat také dialogu o věroučných otázkách. Jak uvidíme v následujících kapitolách, pro křesťanské teology a znalce věrouky všech vyznání je tento druh dialogu velkou výzvou a v posledních desetiletích se stal významným faktorem, který ovlivnil například proměnu teologických interpretací křesťanského učení – především v eklesiologii a christologii, ale posílil hlasy k reflexi nové situace i v dalších vyznáních. Stejnou reakci vyvolal i na straně muslimských teologů.³⁶ Na druhou stranu, jak bylo zdůrazněno již dříve, bez reflexe teologického dialogu v praktickém životě věřících různých náboženství by byl tento dialog jen prázdnou „aktivitou pro aktivitu“.³⁷

Teologický dialog se povětšinou odehrává na univerzitách nebo doktrinních konferencích. Nutno však konstatovat, že tento model dialogu je pravděpodobně ze všech nejobtížnější, protože pojednává o tak specifických tématech, jako je univerzalita náboženské pravdy nebo spásonosnost jednotlivých vyznání, což je oblast více než citlivá a vyžaduje zvláštní přístup všech zúčastněných aktérů. Přirozeně je také dlouhodobým procesem vývoje.

Poslední rovina je trochu odlišného charakteru než ty předcházející. Dosud jsme hovořili spíše o řešení praktických záležitostí nebo o akademickém vyjasňování teologických pozic. Rovina **sdílené náboženské zkušenosti** však zasahuje do

³⁶ Více k tématu ve 3. kapitole.

³⁷ Viz např. prohlášení v dokumentu francouzského římskokatolického Sekretariátu pro vztahy s islámem, které determinuje plnost křesťansko-muslimského dialogu naplněním teologické roviny rovinou osobní, tedy přenesením pozornosti od teologické doktríny k niternému světu lidských bytostí, jejich psychologii a náboženskému citu. Viz Jukko, Risto, *Trinitarian Theology in Christian-Muslim Encounters*, Helsinki: Luther-Agricola-Society, 2001, s. 101.

prostoru lidské spirituality, tedy sféry, která není dost dobře vědecky měřitelná, ale přesto je v mezináboženském dialogu rozhodující. V posledku totiž nelze zapomínat, že dialog nevedeme pouze, abychom „vypadali dobře před světem“ nebo přispěli ke světovému míru, ale také proto, abychom se podělili o své náboženské prožívání, o vnitřní život, který vedeme s onou poslední „Absolutní realitou“.

Sdílení náboženské zkušenosti bylo po dlouhou dobu považováno v lepším případě za nereálné, v tom horším za nebezpečnou herezi. Ani modlitba, základ náboženského života jedince i skupiny, dosud nebyla obecně povolena jako společný akt. Přesto lze najít mnoho skupin, které se zabývají primárně sdílením náboženské zkušenosti. V Asii existuje velmi aktivní skupina křesťanských mnichů, kteří se s mnichy jiných vyznání vzájemně navštěvují ve svých chrámech a pořádají meditační setkání s diskusemi. Navazují při tom na postoje papeže Pavla VI. (1897 – 1978, pontifikát v letech 1963 - 78) a závěry II. vatikánského koncilu (1962 – 65), které vnímají jako povzbuzení v jejich úsilí o poznávání spirituality jiných vyznání.³⁸

Odlišně uvažuje o rovinách dialogu Risto Jukko. Dialog má podle něj tři rozměry: humanitární, sociální a náboženský. Tvrdí, že dialog není apologie, ani nemá za úkol hodnotit a to i přesto, že se zabývá rozdílnými postoji. Lidé účastníci se dialogu proto musí být pokorní před působením Ducha svatého v srdcích lidí. Dialog je podle něj požadavek i dar Boží. Je pro člověka povinný, protože napomáhá utvářet vztahy mezi lidmi i kultivuje vztah lidí s Bohem. Dialog se neodehrává mezi dvěma náboženstvími, ale mezi lidmi, kteří věří. Jde o to pochopit, jak sám sebe vidí druhý, ne jak já bych ho rád viděl. Jukko se domnívá, že náboženství je v srdci každé kultury, a proto je mezináboženský dialog podnícený také sociologicky – měnící se monokulturní společnosti ve společnost multikulturní. V dialogu obě strany kultivují svoji víru a zároveň v tomto novém vztahu vzájemné lásky a přijetí druhého přetvářejí svět v humánnější prostředí a tím jej přibližují Bohu. Křesťané prý mají k vedení dialogu i eschatologický důvod, protože přiblíží-li se svět Boží vůli, přijde Království Boží.³⁹

³⁸ Viz <http://www.monasticdialog.com>.

³⁹ Jukko, R., *Trinitarian Theology in Christian-Muslim Encounters*, s. 213 – 219.

2. Teologická východiska mezináboženského dialogu

Na uvedených filosofických základech spočívá také teologický přístup ke světovým náboženstvím. Především v 19. století se otázka přístupu křesťanství k jiným vyznáním stala velmi aktuální, protože celková nálada doby velmi nasvědčovala tomu, že euro-americká kultura již nemůže v důsledku počínající koloniální „globalizace“ déle setrvávat v sebestředné izolaci a touží poznávat svět a kultury kolem. S rozmachem religionistiky a etnologie se musela před novou výzvou postavit také teologie.⁴⁰ Od svého počátku je však tzv. teologie náboženství⁴¹ poznamenána mnoha rozpory v odpovědích na zcela zásadní otázky.

V úvodní kapitole jsme popsali podoby dialogu náboženství podle rovin, na kterých se odehrává. Teologie náboženství přirozeně operuje na rovině třetí, tedy na rovině teologického vyjasňování věroučných pozic. Jejím úkolem je tedy vytvořit teoretický rámec, ve kterém se křesťané v teologickém dialogu mezi náboženstvími mohou pohybovat a jak se vyrovnat s náboženskou pluralitou. Rovněž však musí najít způsob, jak přistoupit k odlišnostem, které se dotýkají křesťanské teologie samotné.⁴² Předpokladem mezináboženského dialogu proto je, že jeho účastníci jsou velmi pevní ve věroučných znalostech a to ne pouze věděním, ale také osobní vírou.⁴³ Přesto v sobě musí nalézt dostatek otevřenosti, aby nepřeměnili dialog v agresivní monologickou výměnu názorů.⁴⁴ Proto je potřeba, aby do dialogu vstupovali s přesvědčením, že náboženství jejich partnera ukrývá potenciál pravdivosti, popřípadě musí přinejmenším uznat, že odlišná náboženství mají pro své věřící stejnou hodnotu, jakou má křesťanství pro křesťany – tedy že nejde o souhrn

⁴⁰ V jistém smyslu lze za vývojový předstupeň teologie náboženství považovat rané křesťanské výroky o jiných vírách, většinou o židovství a islámu. Přehled a rozbor některých viz např.: Hošek, Pavel, *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*, Praha: Návrat domů, 2005; Kropáček, L., *Islám a západ. Historická paměť a současná krize*, Praha: Vyšehrad, 2002; Rataj, Tomáš, „My“ a „Oni“ v českých středověkých textech o islámu“, *Nový Orient* 2/2007, s. 19 – 23; Bečka, Jiří, Mendel, Miloš, *Islám a české země*, Olomouc: Votobia, 1998; Fletcher, Richard, *Kříž a půlměsíc. Křesťanství a islám od Muhammada po reformaci*, Praha: Mladá Fronta, 2004; Goody, Jack, *Islam in Europe*, Cambridge: Polity Press, 2004; a další.

⁴¹ Pojem náboženství je zde užíván v plurálu.

⁴² Zde mám na mysli především otázky trojjednosti Boha, božství Ježíše Krista, pravost evangelijní zvěsti apod.

⁴³ K tomu také Halík, Tomáš, *K předpokladům mezináboženského dialogu*, in: Floss, Karel, et. al., *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím*, sborník z konference v Praze 25. – 26. 10. 2007, Praha: Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů, 2007. „Kdyby věřící nebral vážně své náboženství, kdyby nebyl přesvědčen, že jeho víra vyjadřuje pravdu, že je pravdivá, nemohl by být brán vážně ani druhými; paradoxně by pak nemohl být brán vážně ani jeho deklarovaný respekt k podobnému nároku partnera a jeho náboženství.“ (s. 60)

⁴⁴ Především musí být srozumění se skutečností, že kromě toho, že existuje více náboženství vedle sebe, jsou tato také od sebe odlišná a nelze o nich všech pojednávat stejným způsobem. K tomu viz např.: Štampach, Ivan, *Náboženství v singuláru a plurálu*, in: Floss, Karel, et. al., *Mezináboženský dialog se zřetelem ...*, s. 21 – 28.

mýtických frází, které pouze věřícího matou a uzavírají jeho víru do falešných představ.

Na tento požadavek se váže další stupeň vztahu náboženství v dialogu. Jestliže uznáme, že jiné náboženství má pro své věřící stejnou hodnotu jako křesťanství pro křesťany, pak se přirozeně také začneme ptát, zda může toto náboženství nést aspekty pravého Božího zjevení. Jsou tedy náboženství prodchnuta skutečnou Boží mocí jediného Boha, nebo jsou jenom výsledkem lidské touhy ovládnout svět? Totéž se týká otázky, zda světová náboženství mohou věřícího dovést ke spáse, nebo to dokáže pouze křesťanství. Protože spása je v křesťanském pojetí vázána na oběť Ježíše Krista, musí se teologie náboženství zabývat také osobou Ježíše, jaký význam může mít v jiných náboženstvích a zda je spása vázána skutečně na něj. Odpovědi teologie náboženství tedy mohou velmi výrazně ovlivnit směřování dialogu i křesťanství samotného pro dobu budoucí. Navíc se její výpovědi liší podle toho, kdo ji formuluje, a proto je zapotřebí vést také „vnitronáboženský“ dialog mezi křesťany (ale i muslimy) samotnými.

2.1 Základní modely křesťanského přístupu ke světovým náboženstvím

Spektrum křesťanských církví zaujímá postoje jak kladné a otevřené, tak spíše odmítavé.⁴⁵ V zásadě se v nich odráží akceptovaná míra aplikace historicko-kritického studia biblických textů a potažmo její dopad na eklesiologii, soteriologii, christologii atd. Skutečnost, jestli přiznávají jiným náboženstvím stejnou hodnotu jako křesťanství a zda je považují za rovnocenně spásonosná, se odvíjí zcela logicky právě od výkladu novozákonních textů. Podle již zaběhnutého schématu dělíme tyto rozdílné přístupy do čtyř skupin, podle toho, jakou pozici daný teologický směr přisuzuje křesťanství a ostatním náboženstvím ve světě a dějinách spásy. Na téma modelů, jak přistupovat k náboženstvím, bylo sepsáno již mnoho studií.⁴⁶ My se v naší práci pokusíme shrnout stručnou formou základní poznatky a argumentaci,

⁴⁵ O konfesních rozdílech viz např.: Hošek, P., *Na cestě k dialogu*, str. 119 – 128; Knitter, P. F., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985, s. 73 – 167.

⁴⁶ Rozbor modelů nalezneme v každé seriózní práci o mezináboženském dialogu. Výběrem uvedme například: Knitter, Paul F., *No Other Name?*; D'Costa, Gavin, *Christianity and World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2009, s. 9 – 33; Hošek, P., *Na cestě k dialogu*; Jukko, R., *Trinitarian Theology in Christian-Muslim Encounter*; k otázce spásonosnosti v mimokřesťanských náboženstvích např.: Merrigan, Terrence, „Boží působení z hlediska teologie náboženství“, *Teologické texty* 4/1999, s. 113 – 115; a další. Každý autor používá mírně odlišná rozlišení podle aspektů, které chce zdůraznit. V naší práci představíme typologii nejzákladnější a nejrozšířenější.

jelikož není účelem studie detailně předkládat celý vývoj tohoto schématu, nýbrž jen poskytnout informační rámec.

2.1.1 Exkluzivismus

Každému náboženství je vlastní jistá míra egoismu, která vychází z přesvědčení, že zvěst právě tohoto náboženství je ta pravá a dokonalá. Je to vcelku přirozený psychologický jev. Tedy, jestliže něčemu člověk věří, je přesvědčen, že je to pravdivé a správné a vše ostatní může být logicky považováno za mylné a tedy, v hodnotovém soudu, za podřadné. Tento postoj byl také vždy vlastní křesťanství, ačkoliv se ve skutečnosti objevil až poměrně pozdě.⁴⁷ Tato linie se udržela až do přelomu 19. a 20. století a v první polovině 20. století pak protestantská liberální teologie způsobila naprostý zvrat v chápání některých prvků evangelijní zvěsti a především v chápání osoby Ježíše z Nazareta.⁴⁸

Pod vlivem nových objevů v oblasti biblických textů⁴⁹ především v 19. století se mnohé církve začaly znovu zabývat vlastními výklady eklesologie a christologie. Přispělo k tomu také tzv. období konfesionalismu, kdy především protestantské církve utvrzovaly svou konfesní identitu a potažmo i doktrínu.⁵⁰ Společenské změny, které následovaly období osvícenství a postindustriální sekularizaci podnítily nárůst evangelikálních církví, které ze zásady odmítají křesťanskou tradici, reprezentovanou římskokatolickou církví či pravoslavným a některými protestantskými církvemi, a prosazují důsledný návrat k životu i víře rané církve. Paradoxně se však odmítly zabývat novým vědeckým přístupem k biblickým textům a vědeckou interpretaci novozákonních textů neaplikovaly. Změna interpretačního paradigmatu nastupuje až

⁴⁷ Paul Knitter ve svém učebnicovém přehledu vývoje teorií teologie náboženství vysvětluje, že první církevní otcové se spíše klonili k názoru, že spása, která se udála v Ježíši Kristu, se vztahuje i na ostatní náboženství, čímž bylo vyjádřeno, že s nimi „počítá“. Až v teologii Augustina Aurelia se objevuje velmi rázné zavržení jinověrců, které bylo podle všeho způsobené emancipací církve po roce 313 a odsunutím nekřesťanských národů do pozice barbarů, kteří vyznávají stejně barbarské kultury. Knitter, P. F., *No Other Name?*, s. 121n.

⁴⁸ Holtz, Ttraugott, *Ježíš z Nazareta*, Praha, Vyšehrad, 1991; Machovec, Milan, *Ježíš pro moderního člověka*, Praha: Akropolis, 2003; Pospíšil, Ctirad V., *Problematika vědění a vědomí vlastní osobní identity Ježíše z Nazareta*, Velehrad: Refugium, 1998. Jedinečnou prací je v tomto směru také *Christology in the Spirit of the Czechoslovak Church* od Z. Trtíka (Praha: Blahoslav, 1947), která dovedla christologii téměř za hranice křesťanské víry. Trtík se jí také později zřekl, ale pro křesťansko-muslimský dialog představují některé jeho postoje inspirativní výzvu, se kterou je potřeba se vypořádat.

⁴⁹ Odborně k tomu např.: Thiede, Carsten P., *Svitky od Mrtvého moře a židovský původ křesťanství*, Praha: Volvox Globator, 2004; Millard, Allan, *Objevy z biblických časů: archeologické nálezy vrhají nové světlo na poselství Bible*, Praha: Euromedia Group – Knižní klub, 2000; ad.

⁵⁰ Schilling, Heinz, *Konfessioneller fundamentalismus: Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600*, Oldenbourg, München 2007; Hanuš, Jiří, „Devatenácté století jako století druhé konfesionalizace“, *Teologický sborník 4/2001*, s. 3 – 7; a další.

v nedávných letech zejména v církvích ve Spojených státech.⁵¹ Pro mezináboženský dialog to ale znamená, že nelze do hlubšího teologického dialogu patřičně vstoupit, protože Ježíš Kristus je pro ně ontologickou nutností k dosažení spásy a Bůh se zjevil pouze v Kristu – tedy pouze evangelium je pravé zjevení a pouze skrze křesťanství, tedy přijetím Krista, lze dojít spásy.

Exkluzivistický model je také někdy nazýván „ekleziocentrickým“, protože spása, jak bylo řečeno, vychází z evangelia, které je ve světě prezentováno křesťanskými církvemi. Platí zde tedy dřívější Cypriánovo „*extra ecclesiam nulla salus*“.⁵² Jinověrci proto nemají jinou šanci na spásu, než že opustí svou víru, protože ta jim plnou spásu nezaručí. Ovšem apoštol Pavel ve svých listech zanechal také výroky, které tento koncept „totálního zavržení“ problematizují. V listu Římanům 9,15-18 se odkazuje na Hospodinův výrok k Mojžíšovi z knihy Exodus 33,19: „*Smiluji se, nad kým se smiluji, a slituji se, nad kým se slituji*“ a ještě důrazněji se k tomu vyjadřuje ve 2,9-16, kde jasně deklaruje, že lidé, kteří neslyšeli evangelium, mají zákon od Boha zapsaný v srdci a ten jim dává naději na ospravedlnění.⁵³

Trochu odlišný model nabízí představitel dialektické teologie Karl Barth. V jeho podání je celkový koncept náboženství čistou idolatrií a bez Boží milosti by nikdo neměl nikdy šanci dojít spasení. Naděje spočívá v tom, že díky evangeliu si mohli křesťané uvědomit, že ačkoliv nedokážou upustit od náboženství (konstruktů lidské omezené mysli), budou spaseni díky velké Boží lásce a milosti. Ostatní náboženství ale setrvávají podle Bartha v bludu, protože odmítají Krista, který je prostředníkem tohoto omilostňujícího uvědomění.⁵⁴

Tradiční protestantské církve, vzešlé z reformace v 16. století, takto radikální odmítnutí nezastávají. Dokonce světovým náboženstvím přiznávají, že jejich zjevení jsou skutečně Božím zjevením. Mohlo by se tedy zdát, že pro dialog jsou otevřeny mnohem více. Ovšem odmítnutí přichází opět v otázce spásy. Pro spásu ve smyslu křesťanském nepostačí člověku dobré skutky a plnění příkazů, ale čistá víra, ze které toto vše plyne zcela samozřejmě. V ostatních náboženstvích se sice manifestuje Bůh a lidé mohou skutečně zažívat Boží milost a lásku, ale protože zde chybí Kristus, ona

⁵¹ Např.: Goldsworthy, Graeme, *Gospel-Centered Hermeneutics: Foundations and Principles of Evangelical Biblical Interpretation*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000; Thomas, Robert L., *Evangelical Hermeneutics: the New Versus the Old*, Grand Rapids: Kregel Academic, 2002, ad.

⁵² Cyprian, *Epistola ad Iubaianum*, 73, 21.

⁵³ Na toto místo odkazuje také *Lumen Gentium*, 16.

⁵⁴ Knitter, P. F., *No Other Name?*, s. 85.

jediná spojnice mezi lidmi a Bohem, nezbyvá věřícím, než se pokoušet dosáhnout spásy vlastní snahou. Zkrátka zde chybí onen spásný „vztah“ s Kristem, který člověka přiblíží prožití jeho oběti.

Exkluzivistická teologie náboženství může působit jako ta nejméně vhodná pro dialog, protože nedává jiným náboženstvím prostor deklarovat svoji spásonosnost. Na druhou stranu se v posledních letech objevují také zásadní hlasy hovořící v opačném duchu, tedy, že exkluzivismus lze považovat za dialogu přínosný.⁵⁵ Někteří exkluzivisté totiž v celém spektru teologie náboženství drží „základní pozice“ a svými postoji dokážou v dialogu reprezentovat zásadní pozici: „Věřím, co věřím, a respektuji, že druzí věří něco jiného. Myslím, že jejich víra ke spáse nevede, ale přesto jsem ochoten o tom i jiných věcech s nimi hovořit. Odmítám jejich víru, ale neodmítám je jako věřící individua.“

2.1.2 Inkluzivismus

Na opačné straně stojí přístup inkluzivní, který dominuje především v římskokatolické církvi. Zásadní obrat v přístupu římskokatolické církve k jiným náboženstvím nastal v poválečném období a projevil se především v textech II. vatikánského koncilu v letech 1962 – 65. Výsledné dokumenty značí významnou proměnu myšlení církve ve víceru oblastí, ale pro nás jsou stěžejní zejména dva dokumenty – konstituce o církvi *Lumen Gentium* a deklarace *Nostra Aetate*. Jejich přínosem je totiž nejen posílení ekumenického smýšlení v církvi, ale také počátek mezináboženských disputací a setkávání náboženských činitelů s papežem a dalšími církevními hodnostáři. Po téměř pěti desetiletích lze konstatovat, že římskokatolická církev v praktickém mezináboženském dialogu předčila většinu protestantských církví.⁵⁶ Inkluzivismus totiž přiznává ostatním náboženstvím nejen pravdivost Božího zjevení, ale také v určitém smyslu spásnost. Podle jednoho z hlavních myslitelů dokumentů II. vatikánského koncilu Karla Rahnera jsou všechna náboženství jakýmsi „kanálem“ spásy, jsou jejím nástrojem. Ovšem dodává, že dokonalé a definitivní spasení poskytuje pouze spasení skrze Krista.⁵⁷

⁵⁵ Gellman, Jerome, „In defence of a contented religious exclusivism“, *Religious Studies* 4/2000, s. 401 - 417, dostupné online na <http://journals.cambridge.org>, (cit. 12. 10. 2009).

⁵⁶ K aktivitám Papežské kurie podrobněji oddíl 1.2.4 ve druhé části práce.

⁵⁷ Rahner, Karl, „Christianity and the Non-Christian Religions“, in: *Theological Investigations*, vol. 5, Baltimore: Helicon, 1966, s. 115 – 134.

Odtud pochází jeho teorie tzv. „anonymního křesťanství“, která tvrdí, že náboženství světa sice znají Boha, který mezi nimi působí skrze různé podoby svého zjevení, ale plnou spásu mohou najít pouze v Kristu, který zemřel na kříži i za ně. Právě kvůli této zásadní roli Ježíše Krista v dílu spásy se křesťanský inkluzivismus nazývá také „christocentrickým“ modelem. Ve středu spásného dění už nestojí zprostředkující význam církve, ale je to pouze Ježíš Kristus, který jej působí. Pro spásu tedy jinověrci nemusí přicházet do křesťanských církví, ale musí rozpoznat Ježíše Krista jako Spasitele.⁵⁸

2.1.3 Pluralismus

Oba představené modely se svým vlastním způsobem pokouší vyrovnat s tím, že mezináboženský dialog bývá chápán jako etický požadavek, a proto se snaží jej nějak začlenit do prostředí své víry. V obou případech ale nacházíme významné body, které dialogu spíše škodí, než by přispívaly k jeho rozvoji. Exkluzivismus odmítá jakoukoliv možnost, že by jiná náboženství mohla člověka přiblížit spasení. Inkluzivismus působí v dialogu agresivně, protože jinověrcům přisuzuje spasení skrze Kristův univerzální spásitelský čin, aniž by zkoumal, zda tito věřící o Kristovo spasení vůbec stojí. Proto velmi záhy po jejich formulaci začal vznikat další teologický proud, který co do otevřenosti a liberálního výkladu eklesiologie i christologie překračuje všechny dosud stanovené meze teologického dialogu. Tvůrci pluralistického modelu teologie náboženství v jistém smyslu povýšili zájmy dialogu jako takového na úroveň prvotní důležitosti. Komfort partnerů v dialogu a co největší otevřenost jejich jinakosti se stal vůdčí ideou, čímž bylo umožněno nahlížet na všechna náboženství jako na rovnocenné interpretace lidského vztahu k posvátnému. Pluralisté otevřeli dosud netušenou dimenzi dialogu, když se rozhodli křesťanství postavit na roveň všem ostatním vírám.

Přirozeně se ihned nabízí otázka, jak se pluralismus vyrovnává s přirozenou exkluzivitou křesťanství jakožto zjeveného náboženství. Jestliže pluralisté považují všechna náboženství za rovnocenná a participující na jedné univerzální Pravdě, role Ježíše Krista, jeho božství, smrt a vzkříšení se stávají „jen“ jednou z artikulací této participace. Je tedy jen těžko obhajitelné, že měl sice stejnou pozici ve vztahu k Pravdě jako ostatní proroci a učitelé, ale zároveň on mezi nimi vynikal svou božskou podstatou. Pluralisté proto museli tuto pozici opustit. Nápomocným se jim

⁵⁸ Knitter, Paul F., *No Other Name?*, s. 125 – 133.

v tomto ukázal postoj liberální teologie, která umožnila vnímat Ježíše jinak. Liberální teologie zdůraznila rozdíl mezi historickým Ježíšem z Nazaretu a Ježíšem Kristem v pohledu víry. Zdůrazněním podílu Ježíšových žáků na novozákonních textech mohli snadno postulovat, že Ježíšovo božství je do značné míry produktem rané víry v jeho vzkříšení a texty tedy nezachycují jeho vlastní sebepochopení, nýbrž vírou modifikované chápání učedníků v situaci bezprostředně po Ježíšově smrti.⁵⁹ Jestliže tedy Ježíšův spasitelný čin má stejnou hodnotu jako jakékoliv jiné spásné prvky jiných věr, je pro pluralisty snadné jim přiřknout také rovnocenný podíl na spásanosti.

Tento model se zdá být idylický, ale to je narušeno tím, že postavením všech náboženství na jednu rovinu a uznáním jejich rovného podílu na univerzální Pravdě zcela mizí potřeba vyznávat jakékoliv konkrétní náboženství. Jestliže všechna poskytují přístup ke stejné Pravdě, jen třeba z jiné perspektivy, pak je přece nedůležité, které vyznávám. Všichni proroci jsou vlastně stejní a všechny normy a přikázání slouží stejnému účelu. Věřící člověk se nutně musí v této situaci cítit značně nesvůj. Druhá skutečnost, která činí pluralismus nepřijatelným, je ta, že stejně jako inkluzivismus je reálný pouze v daném teologickém prostředí. Je projevem křesťanské snahy o teodiceu v případě osudu duše jinověrců. Podobně, ale ještě vyhroceněji, je pluralismus snahou o takovou míru otevřenosti k jinakosti druhých, že popírá samu podstatu křesťanství, tedy víru v Ježíše jako Syna Božího a Spasitele světa. Jestliže kritici inkluzivismu jej viní z paternalismu, kritici pluralismu mají silný argument hereze.⁶⁰ O to paradoxnější je, že ze všech těchto tří modelů je pro drtivou většinu jiných náboženství nejpríjemnější právě exkluzivismus. Především monoteistická náboženství dokážou spíše ocenit nediskutovatelnou identitu exkluzivisty, než nejasnou nebo dokonce heretickou identitu druhých dvou přístupů.

Pro dialog tedy není nejvhodnějším řešením ustoupit ze svých vlastních pozic ve prospěch domnělého „pohodlí“ dialogických protějšků. Ve většině případů ani nelze očekávat stejný přístup z jejich strany. Křesťané by z dialogu vyšli jako oportunisti, kteří jsou schopni obětovat cokoliv, jen aby nebyli obviněni z nátlaku nebo dominance a zachovali si „pozitivní obraz“ o sobě samých, a ostatní účastníci

⁵⁹ Hick, John, *Islam and Christian Monotheism*, in: Cohn-Sherbok, Dan (ed.), *Islam in a World of Diverse Faiths*, London: Macmillan Press Ltd., 1997, s. 15n.

⁶⁰ Mírnou kritiku Hickovy koncepce teologie náboženství podává např. Salomon, Janusz: „John Hick's philosophy of religious pluralism: A critical examination“, *Forum Philosophicum International Journal*, 8/2003, s. 167 – 182.

dialogu by se jim buď vysmáli, nebo jich litovali a utvrdili se ve správnosti vlastní víry. Dialog by pak pravděpodobně ukončili jako zbytečný.

2.1.4 Postpluralismus

V posledních asi deseti letech se teologové náboženství pokoušejí odpovědět na výzvy k formulování zcela odlišného východiska. Tzv. postpluralismus se zdá, že by mohl toto východisko poskytnout. Hošek jej definuje jako „...v jistém smyslu návrat ke klíčovým důrazům partikularismu, ovšem včetně některých náhledů inkluzivismu a pluralismu, které jsou v postpluralismu integrovány.“⁶¹ Postpluralismus se tedy navrácí k jasně formulované křesťanské víře, k trojičnímu dogmatu a k jasně proklamované identitě křesťana. Na druhou stranu se však nevzdává přesvědčení, že vedle křesťanství existují také jiná náboženství, která mají ve světě své pevné místo. Nepokouší se již jako pluralisté nikoho přesvědčit, že náboženství pouze odlišně interpretují prožívanou zkušenost posvátného, nýbrž tvrdí, že tuto zkušenost předávají konkrétní skupině lidí určitým konkrétním způsobem, navazujícím na danou kulturu a jazyk, čímž ji činí této skupině lidí nejlépe srozumitelnou.

Dialog v perspektivě postpluralismu se nesnaží dosáhnout vzájemné shody ve věroučných otázkách, jelikož si již uvědomuje jejich vázanost na daný kontext. Jeho úkolem je především přivést věřící různých vyznání k sobě navzájem, aby o svých vírách hovořili, hledali podobnosti a snažili se porozumět rozdílům. V takovém prostoru mohou lidé najít mnohem volnější a pohodlnější způsob, jak sami sebe vyjádřit, jak svědčit o své víře a naslouchat zprávě těch druhých. Předpokladem takového dialogu je tedy vzájemný respekt a touha poznávat. V případě, kdy si „nikdo na nic nehraje“, je však tento přístup mnohem snazší, a jak praxe dokazuje, je také reálný. Hošek ve své práci dále uvádí názor některých postpluralistů, že v otázce, jakým způsobem se univerzální horizont křesťanské víry vztahuje k jiným náboženstvím, bychom se měli spokojit spíše s agnostickým postojem.⁶² To by znamenalo rezignovat na jakékoliv pokusy formulovat zmíněný osud duší jinověrců a univerzální spásanost Ježíšova vykupitelského činu.

⁶¹ Hošek, P., *Na cestě k dialogu*, s. 105n.

⁶² Ibid., s. 117.

3. Specifika křesťansko-muslimského dialogu

Dosud jsme pojednávali o mezináboženském dialogu jako o obecném fenoménu, nyní je však na místě se zaměřit na hlavní téma této práce – dialog křesťanů a muslimů. V následujících oddílech se zaměříme právě na shody a rozdíly v pojetí různých témat – teologických i sociálních. Hlavním cílem bude ne pouze podat výklad, jak se s danými tématy vyrovnává to či ono náboženství, ale především si budeme všimát možných podobností a témat pro dialog. Ráda bych zde ukázala, která témata již jsou nebo by mohla být součástí křesťansko-muslimských diskusí, setkání či aktivní praktické spolupráce. Tato kapitola proto bude, podobně jako ty předešlé, zaměřena do velké míry teologicky.

Dialog křesťanů a muslimů bývá někdy považován za nereálný vzhledem k mnoha odlišnostem. Pokud však uvážíme, že je možné vést dialog také s buddhisty či hinduisty, kteří ani nesdílí ideu jednoho Boha, pak není třeba být příliš skeptičtí. V praxi mnohdy nezáleží ani tak na teologických či hodnotových rozdílech, jako na osobní otevřenosti a schopnosti vidět svět ve vší jeho barvitosti a bohatství. Ačkoliv v praxi jsou to většinou křesťané, kdo iniciují dialog, Korán poskytuje zásadní výzvy, proč tento dialog uskutečňovat. První část verše 79:45 vybízí muslimy, aby se s „lidem knihy“ nepřeli, jen tak, jak je to nejvhodnější a jen s těmi spravedlivými. Podobně verš 112:85 náhle neřadí křesťany ani k židům (jejichž postavení vůči *ummě* bylo v době zjevení této súry již velmi špatné) ba ani k přidružovačům (*mušrikún*), ale považuje je za největší přátele muslimů, protože jsou mezi nimi „kněží a mniši a že nejsou pýchou naplněni“.⁶³

3.1 Bůh

Bůh a jeho povaha jsou zajisté pro křesťanství i pro islám závažnou otázkou, a proto jsou diskuse o rozdílech či shodách v pojetí Boha nedílnou součástí mezináboženského dialogu. Samotná shoda, že obě náboženství hovoří o tomtéž Bohu, totiž není nijak jistá. Již Byzantinci totiž na základě svých znalostí předislámských polyteistických systémů Arabského poloostrova považovali Alláha za

⁶³ Výpovědi muslimských učenců o křesťanech a jejich víře se v průběhu času různě měnily. Jejich podrobný rozbor podává sborník Waardenburg, Jacques (ed.), *Muslim Perceptions of Other Religions. A Historical Survey*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1999.

božstvo sférické (řec. *‘ολοσφερος*) a proto odmítali, že by byl totožný s Hospodinem.⁶⁴ Přesto již tehdy někteří teologové žijící v muslimských zemích považovali Alláha a Hospodina za identické. Například Jan z Damašku považuje islám za křesťanskou sektu, a tedy automaticky předpokládá, že muslimové věří ve stejného Boha jako on sám.⁶⁵ Dodnes nepanuje mezi křesťany v tomto směru jednota. Mezi některými pravoslavnými teology převládá staré přesvědčení, že Alláh je vlastně jen osamostatněné pohanské božstvo. Většina z nich a podobně i teologové svobodných a evangelikálních církví se však domnívají, že není možné hovořit o stejném Bohu, jestliže muslimové odmítají Jeho trojjednost a tím podstatný rys Boží povahy.

V diskusi je však možné se jakési shodě přiblížit argumentem, že je-li jeden jediný Bůh a náboženská zkušenost muslimů je pravá (na základě představy přirozeně náboženského člověka křesťany obecně přijímané), pak se skutečně obracejí k Hospodinu, ale pouze jej nevnímají stejně jako křesťané, protože jim dosud nebylo dovoleno poznat celý rozměr a význam Boží trojiční povahy. Tento argument „nevědomosti“ se zdá být podle mé vlastní zkušenosti pro mnoho teologů přijatelným a jsou pak ochotni připustit, že snad obě náboženství hovoří o stejném Bohu. Do důsledku vzato – kdyby křesťané zpochybnili jednotu Hospodina a Alláha kvůli odmítání trojičního chápání, bylo by argumentačně neudržitelné, proč křesťané přijímají shodnost starozákonního a novozákonního Boha a ne islámského. V případě Židů je navíc pozice obrácena – křesťané přirozeně věří ve shodnost Boha v obou tradicích, ale Židé novozákonní pojetí odmítají. V případě muslimů je to Korán, který explicitně stanovuje, že Alláh je tentýž jako Hospodin (79:45).

Kromě trojiční otázky, o které více pojednáme v následujícím úseku, jsou častým předmětem diskuse Boží aspekty. Ačkoliv celková idea je velmi podobná, v důsledku může být tento rozdíl dost zásadní. Především mám na mysli vztah člověka k Bohu. Muslim se vztahuje k absolutní mocnosti, která je mu zcela odlišná a není možné se s ní jakkoliv ztotožňovat. Přesto nacházíme v Koránu, ale ještě více v súfijské spiritualitě, také odlišná vyjádření. Na první pohled by se mohlo zdát, že Bůh je muslimovi velmi vzdálený, ale přesto Bůh sám v Koránu říká: „Jsem ti blíže než krční tepna.“ (50:16) Muslimové také vnímají Boha jako nekonečně milosrdného

⁶⁴ Nazir Ali, Michael, *Frontiers in Muslim-Christian Encounter*, Oxford: Regnum Books, 1987, s. 17.

⁶⁵ Jan z Damašku, *Peri Haireseon*.

a ačkoliv se některé sůry jen hemží varováním před hrůznými tresty a pomstou, jiné pasáže dokazují, že Boží láska ke svému stvoření dalekosáhle přesahuje lidské možnosti chápání. S tím by se křesťan mohl ztotožnit. Přesto rozdíl zůstává. Křesťan smí Boha oslovovat „Abba!“, tedy vztahovat se k němu jako k Otci. To je pro muslima nepřijatelné. Výjimku snad mohou tvořit některé súfijské směry.

Velký rozdíl je také v představě, zda lze či nelze poznat Boha. Křesťané věří, že bez vtělení v Ježíši Kristu a milosti v tomto aktu obsažené by nebylo možné nikdy Boha poznat. Muslimové ale takovou možnost popírají zcela. Poznat Boha je pro muslima naprosto nemožné, protože lze poznat jen to, co o sobě Bůh sám zjevil. Křesťané ale vnímají Krista jako zjevení a tedy tuto podmínku ze svého pohledu splňují. Podobně muslimové nikdy nemohou přijmout ideu trpícího Boha, zatímco v křesťanství to představuje centrální bod víry. Pro teologii utrpení, podle níž Ježíš přišel na svět právě kvůli trpícím, je vtělení stěžejním prvkem. Pákistánský anglikánský teolog Michael Nazir Ali poukazuje, že Kristovo utrpení nese také rozměr pokory a s tím spojenou odlišnost od islámu. S pokorou přijal plán Boží na spásu lidstva. V křesťanství je tedy předobraz pokory člověka obsažen v pokoře samotného Boha v Kristu, naopak u muslima je pokora vzbuzena Boží mocí.⁶⁶

3.2 Trinitologie a christologie

Křesťanské dogma o jednotě Boha Otce, Syna Ježíše Krista a Ducha svatého je pro muslimy přirozeně zcela nepřijatelné.⁶⁷ Podle tradičního výkladu i podle Koránu je toto dogma považováno za hrubý příklad přidružování (ar. *širk*) jiných osob k Bohu. Navíc obsahuje Korán faktickou chybu, když na místo Ducha svatého do Trojice zasazuje Pannu Marii (5:116), což bylo zřejmě způsobeno desinformací vlivem křesťanských sekt v Arábii, které kladly přílišný důraz na mariánský kult. To se může zdát jako snadno vysvětlitelný omyl, ale to samo je problematické – slovo

⁶⁶ Nazir Ali, Michael, *Frontiers in Muslim-Christian Encounter*, s. 19n.

⁶⁷ Pojednání o vztahu dějin dogmatu a dějin islámu podává z hlediska římskokatolické církve např. Jukko, R., *Trinitarian Theology in Christian-Muslim Encounters*, s. 94 – 99. Z pohledu muslimů např. Ayoub, Mahmoud, *The Miracle of Jesus. Muslim Reflections on the Divine Word*; tentýž, *Jesus the Son of God*; tentýž, *Toward an Islamic Christology I, II*, vše in: Omar, Irfan A. (ed.), *A Muslim View of Christianity. Essays on Dialogue by Mahmoud Ayoub*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 2007, s. 111 – 187. Tento sborník mapuje nejdůležitější díla M. Ayoub na téma soužití a dialogu křesťanů a muslimů. Původní práci Omar uvádí vždy v počátku kapitoly.

Boží, jak je Korán vnímán, se přece mýlit nemůže. Takto očividná chyba proto mezi muslimy působí silné rozpaky.

Největším problémem trojičního dogmatu je osoba Ježíše Krista.⁶⁸ Korán se o Ježíši (ar. *Ísá*) zmiňuje v několika případech a vždy s velkou úctou. Mezi všemi proroky je mu dáno stejné místo jako třeba Abrahámovi nebo Mojžíšovi. Problém je ale nejen v tvrzení, že byl Synem Božím, ale také že vstal z mrtvých a vystoupil na nebesa. Obojí Korán výslovně popírá, aby si muslimové byli v těchto otázkách zcela jisti a nenechali se strhnout křesťanskou misíí.

Pro dialog s muslimy, jejichž náboženství přišlo s helenistickou filosofií do styku až po delší době, kdy věrouka již byla pevně ustanovena, je samozřejmě křesťanské pojetí nesrozumitelné a nepochopitelné a i řada dnešních teologů se snaží dogma aktualizovat soudobými pojmy i rozuměním. Pro arabské křesťany je problematické pojmy být jen správně přeložit, protože arabština není schopna vztahy mezi Božími osobami vyjádřit.⁶⁹ Přirozeně muslimové místo snahy porozumět zaujali postoj odmítnutí. Mezináboženský dialog je ale vhodná platforma pro vyjasnění vzájemných pozic, a proto zmíněné snahy najít jiná vyjádření pro Trojici našly v dialogu bohaté pole působnosti. Mahmoud Ayoub argumentuje, že Korán nepodává žádné teologické vysvětlení popírající Trojici, ale jde v něm především o popření jakéhokoli Božího antropomorfismu. Domnívá se, že vzájemnou otevřeností obou náboženství by muslimové mohli ocenit pluralitu, kterou trojiční pojetí Boha může ukrývat.⁷⁰

Můžeme říci, že Korán Krista chápe podobně, jako Slovo Boží a dává mu řadu dalších titulů. Michael Nazir Ali ale varuje, že koránské tituly Krista musíme chápat v kontextu, protože Muhammad má obvykle vyšší tituly. Islámské rozumění konceptu proroka a posla podle Nazira Aliho neodpovídá křesťanské představě Ježíše Krista.⁷¹

⁶⁸ K tomu např.: Bauschke, Martin, *Jesus im Koran*, Köln: Hermann Böhlau, 2001.

⁶⁹ Griffith, Sidney H., *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton and Oxford: Princeton university Press, 2008, s. 57.

⁷⁰ Ayoub, Mahmoud, *The Islamic Context of Muslim-Christian Relations*, in: Omar, Irfan A. (ed.), *A Muslim View of Christianity*, s. 22

⁷¹ Prorok je v islámském pojetí člověk, který svou zvěstí a věděním překlenuje čas a stojí jakoby v současnosti i v životě po smrti (v křesťanské terminologii bychom mohli usuzovat o analogii s Královstvím Božím). Vytváří dojem, že je někým vlastněn, je mimo sebe samého. Apoštol je naopak přímo zakotven ve své době a čelí jejím výzvám a mění ji. Toto pojetí je podle mého názoru snadno aplikovatelné na evangelia a zvláště popis proroka je v jistém smyslu podobný křesťanskému chápání Krista. Korán užívá v souvislosti s proroky dva pojmy. *Risála* (apoštolství) je spojeno s Písmem a zákony. *Nubuwwa* (proroctví) slouží ke vzbuzení lidu, je to znamení Boží přítomnosti a připomínka Soudu. V Koránu nejsou tyto pojmy nijak odlišené a jsou zaměnitelné. Askarí tvrdí, že

V islámském pojetí byl Ježíš člověkem pouze vedeným Bohem ke zvěstování Boží vůle, ale v křesťanském pojetí je Bohem samotným, Bůh není s ním, ale v něm. Tento paradox, že poslaný je zároveň ten, který posílá, muslimové nechápou a považují jej za protimluv. Vedle prorockého titulu Korán hovoří o Ježíši také jako o Duchu Božím. Pro muslimy to ale znamená, že je duchem stvořeným, v žádném případě to neimplikuje jeho božství. V případě dalšího titulu, Slova Božího, mají podle Nazira Aliho sami muslimové problém s interpretací. Věřící sice, že jen Bůh je věčný a nemá k sobě partnera, ale také věří ve věčnost Božího Slova. Proto, nazývá-li Korán Ježíše „Slovo Boží“, pak musí být podle Nazira Aliho Ježíš Bohem.⁷² Hovořit o Ježíši jako o Slovu Božím nebo Duchu je ale koránské i křesťanské a lze to užívat v dialogu.⁷³

John Hick se ale domnívá, že křesťan může o víře hovořit i bez jakékoliv zmínky o Trojici, protože např. ani modlitba Otčenáš odkaz na Trojici neobsahuje. Podobně E. Brunner v sérii děl *Dogmatik*⁷⁴ prohlásil, že trojiční dogma není ústředním motivem evangelií, ale bylo církví přijato jako ochrana jiných důležitých prvků, například dogmatu o vtělení, kde slouží zejména jako podpora Boží jednosti. Nejsou to osoby v našem chápání, ale role Boží, podoby Jeho působení. Pro muslimy by takovéto pojetí mohlo být lépe srozumitelné.⁷⁵

Stejně jako podstata Ježíšovy osoby je problematické i jeho dílo a smrt. Korán odmítá, že by kdokoliv mohl nést vinu za zlé skutky jiných a tedy odmítá Kristovu zástupnou smrt, jak v ni věří křesťané. Přesto lze v pasáži o obětování Izáka možnost zástupné smrti pozorovat. Někteří moderní muslimští teologové ale podle Nazira Aliho jistě vykupitelství obsažené v Ježíšově smrti připouštějí. Podobná možnost dvojí interpretace se týká i přímo Ježíšovy smrti na kříži. Na některých místech se Korán uchyluje k doketismu, tedy, že „se jim tak jenom zdálo“ (4:157). Někteří interpreti proto podle Nazira Aliho hovoří o tom, že Ježíš sice zemřel na kříži, ale nevstal z mrtvých a nevystoupil na nebesa, nýbrž jeho tělo „bylo vzato“ (3:55) podobně jako Henochovo nebo Eliášovo (tedy akce vycházela od Boha a ne od Ježíše samého, jak věří křesťané), popř. jen upadl do komatu a později odešel do

proto, že v Muhammadovi byly oba tyto aspekty spojeny a vzájemně provázány. Askarí, Hasan, *The Qur'anic Conception of Apostleship*, in: Cohn-Sherbok, Dan (ed.), *Islam in a World of Diverse Faiths*, s. 97.

⁷² V podobném duchu argumentuje i Jan z Damašku ve zmíněném spisu *Peri Haireseon*.

⁷³ Nazir Ali, Michael, *Frontiers in Muslim-Christian Encounter*, s. 30 -32.

⁷⁴ Vycházela v dílčích svazcích v letech 1946 – 64 v nakladatelství Zwingli Verlag v Zürichu/Stuttgartu.

⁷⁵ Hick, John, *Islam and Christian Monotheism*, in: Cohn-Sherbok, Dan (ed.), *Islam in a World of Diverse Faiths*. London: Macmillan Press Ltd., 1997, s. 4 – 12.

Kašmíru, kde zemřel přirozenou smrtí (tento výklad se stal tak oblíbeným, že v Kašmíru dokonce lze navštívit jeho hrobku). Na jiných místech ale Korán hovoří o tom, že ihned po své smrti byl Ježíš oslaven na nebesích, díky čemuž mnozí muslimové věří, že jeho tělo, duch i duše byly vzaty do nebe (4:158).⁷⁶

Nazir Ali sám však nejpodstatnější rozdíl v pojetí Ježíšova díla spatřuje v jeho učení. Ježíš podle evangelií vyžaduje po lidech proměnu srdce a veškerá ostatní změna vychází z ní (věř a vše ostatní ti bude přidáno), zatímco islám přináší nový systém, který má věci změnit a tím vytvořit prostor i pro změnu srdce a větší zbožnost. Změna jde tedy zvenčí a ne zevnitř.⁷⁷ Pro muslimy z tohoto hlediska není možné žít v zemi, kde nemohou žít ve svém systému. Mnozí z nich nevěří, že je možné si v takových podmínkách zachovat zbožnost, a proto někteří aktivisté vyzývají, aby muslimové buď v nemuslimských zemích nežili, anebo se nepodíleli na tvorbě blahobytu těchto zemí a spíše působili rozkladně.⁷⁸ Jiní, např. T. Ramadan, M. Ceric nebo T. Winter, ovšem vyzývají k opaku. Teologický problém tedy působí v praktickém životě muslimů vážná dilemata. Křesťané na rozdíl od nich mohou žít v jakémkoliv systému, protože jejich víra není založena na systému ale na proměně srdce a mohou tedy participovat na jakémkoliv systému, není-li v ostrém rozporu s jejich vírou.

3.3 Svatá Písma

Ačkoliv v dialogu křesťanů a muslimů nebývá zvykem srovnávat Korán a Bibli, spíše, Ježíše a Korán. My o nich budeme pojednávat společně. Ráda bych zde demonstrovala odlišné aspekty spíše z oblasti historicko-literární než teologické. Svatá Písma, ať už mají status autentického Božího slova nebo zjevení předávaného lidskými zapisovateli, jsou věřícími čtena stále znovu a v každé době. A zejména v perspektivě současného vývoje vnímání Koránu mezi některými muslimskými intelektuály považují za vhodnější postavit Bibli a Korán vedle sebe.⁷⁹

⁷⁶ Nazir Ali, Michael, *Frontiers in Muslim-Christian Encounter*, s. 33 – 35.

⁷⁷ To se ukazuje být velmi důležité zejména v souvislosti s tématem integrace muslimů v evropských zemích, které se v této práci budeme rovněž věnovat. Ibid., s 36.

⁷⁸ To je případ např. ʿUmara ʿAbd ar-Rahmána. Více k tomuto rozporu Mendel, M. *Hidžra*, s. 317 – 322.

⁷⁹ Podobně učinil Thyen, Johann-Dietrich, *Bibel und Koran: eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen*, Köln: Böhlau, 2000.

Bible samozřejmě o Koránu ani muslimech nereferuje. Korán je však s biblickými texty zcela evidentně úzce spojený. Autorita biblických knih pro Židy a křesťany není v Koránu popírána.⁸⁰ Naopak, obě skupiny jsou nabádány, aby žily podle Písem jim zjevených, protože jim je Bůh zjevil s konkrétním účelem a v den Soudu jim vyměří podle toho, jak se ve svém životě snažily toto zjevení naplňovat (2:62). Ve své podstatě je takovéto prohlášení Koránu velmi otevřené a pluralitní. Na rozdíl od některých křesťanů, kteří obsah Koránu považují v mnoha ohledech při nejmenším za nepřesný a na základě toho zpochybňují autoritu Koránu jako celku (většinou obsah Koránu ani příliš neznají), muslimové nepopírají zjevení biblických knih a mnohé z nich se v Koránu v pozměněné podobě dokonce vyskytují.

Největší spojnici mezi oběma náboženstvími je v tomto ohledu postava Abraháma. Muslimové považují Abraháma za *hanífa*, prvního věřícího člověka, a jeho náboženství považují za shodné s islámem. Křesťané argumentují, že muslimové nepochopili Abrahamovu roli v dějinách spásy. O to pozoruhodnější je, že současní teologové považují Abrahama za ústřední postavu dialogu.⁸¹ V poslední době se v dialogu objevuje také postava Noema, který není náboženskou příslušností zatížen vůbec, protože v žádném z posvátných textů nevystupuje jako prorok přinášející konkrétní a ucelené proroctví, ale pouze jedná podle Boží vůle. Tím je všem třem monoteistickým náboženstvím blízký a zároveň otvírá dialog i mimo tuto trojici.

Překážka v dialogu o Písmech se ovšem objevuje jinde. Verš 89:106 uvádí: „Kdykoliv zrušíme verš nějaký či dáme ti naň zapomenout, přineseme jiný, lepší anebo podobný. Což nevíš, že Bůh je všech věcí mocen?“ Tento verš byl podle tradice do Koránu vložen po známém „incidentu“ s veršem zmiňujícím Boží dcery, tzv. „Satanské verše“.⁸² Význam má tento verš ale také právě v diskusi o předchozích zjeveních jinověrců. Na některých místech lze v Koránu vyčíst, že křesťané a Židé Boží zjevení překroutili podle vlastních potřeb (3:71, 3:99, 4:46 apod.), neuvádí však, jaké bylo to původní zjevení a jak bylo vlastně pokrouceno (tedy, zda se to týká

⁸⁰ Ali se domnívá, že Muhammad ocenil Tanach i evangelia proto, že neznal dobře jejich obsah. Kdyby je znal lépe, patrně by je podle něj tak vřele nepřijímal. Nazir Ali, Michael, *Frontiers in Muslim-Christian Encounter*, s. 126.

⁸¹ Významná je např. práce Kuschel, Karl J., *Spor o Abrahama. Co židy, křesťany a muslimy rozděluje a co je spojuje*, Praha: Vyšehrad, 1997.

⁸² Do současnosti je tato věc předmětem živé debaty a to především ve vztahu k osobní sounáležitosti s vírou. V beletristickém podání se verše objevují u Salmana Rushdieho (česky: *Satanské verše*, místo ani vydavatel neuvedeno, 1995) nebo v nedávném románu Nedima Gürsela (česky: *Alláhovy dcery*, Brno: Host, 2010). Oba za své romány čelili právním obviněním, Rushdie dokonce *fatwě*.

samotného textu – to by protirečilo zmíněnému uznání autority Písem, nebo byl smysl změněn až interpretací). Vykладаči se ovšem prou, zda to křesťané udělali schválně nebo omylem. Jako argument si berou Barnabášovo evangelium,⁸³ které velmi omezuje roli Krista, a snaží se v křesťanských textech nacházet podporu pro Muhammada (zejména verše Jan 14,26 či Jan 15,26). Barnabášovo evangelium ale podle závěrů archeologů a lingvistů pochází až z doby kolem 16. století a je pravděpodobně dílem španělského nebo italského bývalého mnicha či jiného křesťana, který konvertoval k islámu a svých znalostí Bible využil pro islámskou apologii.

Křesťané kritiku odráží upozorněním na problematičnost zmíněného verše, že Bůh může ze své moci nahrazovat předchozí zjevení novými. Spor jistě není o Boží moc, ale křesťané se ve své argumentaci opírají o několikrát se v Bibli opakující zdůraznění, že Bůh je neměnný.⁸⁴ Jiné argumenty směřují k úvaze, že považuje-li Korán židovství a křesťanství za zjevení pro daný čas, není důvod stejně nesmýšlet také o islámu. Tím by bylo zpochybněno postavení Muhammada jako Pečeti proroků.⁸⁵ Křesťané navíc nespátřují v islámské nauce nic detailnějšího či přesnějšího než je Mojžíšův zákon nebo učení z kázání na hoře. Ve světle archeologických nálezů v Kumránu, Nag Hammadí a dalších lokalit můžeme také s jistotou říci, že předježišovské židovské texty Tanachu jsou shodné se Starým zákonem a množství dochovaných opisů a překladů textů Nového zákona rovněž ukazuje na jeho integritu. Vedle různých apokryfních evangelií a překladů,⁸⁶ které jistě některé významové odchylky mají, ale žádná postupná deformace textu nenastala.⁸⁷

⁸³ Viz např. Ragg, Lonsdale, *The Gospel of Barnabas*, Oxford: Clarendon Press, 1907; Yussef, M. A., *The Dead Sea Scrolls, the Gospel of Barnabas, and the New Testament*, Bloomington, IN: American Trust Publications, 1993; ad.

⁸⁴ Např. Ž 102,28, Žd 13,8.

⁸⁵ Korán sice nepopírá, že by po Muhammadovi nemohli přijít jiní proroci, ale jejich zjevení už nezmění nic na tom, které přinesl Muhammad. (Askarí, Hasan, *The Qur'anic Conception of Apostleship*, in: Cohn-Sherbok, Dan (ed.), *Islam in a World of Diverse Faiths*, s. 95) Že by se tedy Bůh náhle rozhodl od nynějška své zjevení nezměnit, je značně nejisté tvrzení, když už se tak podle muslimů rozhodl několikrát.

⁸⁶ Jejich přehled a komentovaný český překlad přináší významný trojdílný soubor Centra biblických studií AV ČR. Dus, Jan A., et al., *Novozákonní apokryfy I. – III.*, Vyšehrad: Praha, 2001 – 2007)

⁸⁷ Překlady Bible se pořizují z mnoha zdrojů a je také dbáno na jejich stáří a prokazatelný původ, aby byla zachována přesnost, ale i pluralita významů a různosti. Významnou roli hrají i užívané citace v dílech církevních Otců. Korán je naopak uznáván striktně pouze v jedné formě na základě uthmánské redakce v letech 651 – 656. Souhrn předredakčních kodexů nabízí např. Jeffery, Arthur, *Materials for the History of the Text of the Quran; The Old Codices*, Leiden: Brill, 1937. K literární stránce Koránu např. Lawrence, Bruce, *O Koránu*, Praha: Beta 2007; Müller-Luckner, Elisabeth, *Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld*, München: Oldenbourg, 2010; nebo také Doležal, Martin, *O inspirovanosti Koránu*, magisterská práce, Evangelická teologická fakulta UK, 1998 (vedl M. Balábán); ad.

Jakkoliv muslimové viní křesťany ze zmatení původního Ježíšova zjevení, křesťané mají v rukou silné zbraně dokazující významné nepřesnosti Koránu. Některé jsme již zmínili. Za nejvýznamnější omyly Koránu vzhledem ke křesťanství lze považovat např. záměnu Ducha svatého v Trojici za Pannu Marii (5:116), záměnu Marie za Miriam, sestru Mojžíše a Árona (19:28). Chyby byly předmětem kritiky (i posměchu) již za Muhammadova života a byly jedním z důvodů, proč se nakonec Muhammad rozhodl z Madíny vyhnat všechny nemuslimy a dokonce změnit *qiblu* od Jeruzaléma k Mekce.

Jak jsem v úvodu této podkapitoly předeslala, tradiční dohady křesťanů a muslimů o způsobu interpretace Koránu se v posledních desetiletích začínají proměňovat. Od doby velkých objevů starých svitků biblických knih a rozvoje literárně- a historicko-kritické metody studia biblických textů se podobné požadavky objevují i v dialogu s muslimy, přirozeně ve vztahu ke Koránu. Zmíněná unifikovaná podoba koránských textů je mnoha křesťanům trnem v oku. Mnohem problematičtější je ale způsob jejich interpretace, který se vyvíjel několik staletí, ale začal stagnovat v době mezi 11. a 13. stoletím. Od té doby se výklady stále opakují a sunnitští vykladači ani nepraktikují *idžtihád*, tedy metodu užívanou při tvorbě právních norem, která vede vykladače ve víře poznat další rozměr dané pasáže Koránu či *hadíthu*, který se na první pohled nemusí sám vyjevit. Jeho význam je docenován až některými současnými reformisty.

Předpokladem literárně- a historicko-kritické metody je jistě uznání, že Korán byl zjeven v určitý dějinný okamžik a každá jeho súra či verš reagují na konkrétní událost. Tradičnímu přístupu ke Koránu se takovýto požadavek může zdát jako nebetyčná troufalost, protože Boží slovo je platné univerzálně. To jistě nikdo nechce popírat, ale vzhledem ke stále více viditelným rozporům mezi výklady učenců a praktickým životem muslimů si také stále více muslimů uvědomuje nutnost reformy či aktualizace interpretačních metod. Mnoho muslimských intelektuálů tuto změnu navrhuje či už podle ní pracuje.

Jistě jsme se zde neseznámili se všemi aspekty svatých Písem obou náboženství. Domnívám se, že jejich množství je téměř neměřitelné, protože každý

verš Bible či Koránu poskytuje prostor pro dlouhé diskuse.⁸⁸ Jakkoliv se tedy mohou zdát Korán a Bible protikladné, vždy záleží na přístupu, který zaujmeme. Chce-li kdo primárně zdiskreditovat věrohodnost toho či onoho textu, jistě se mu to podaří. Otázkou je, zda by tak činil na základě zralé víry či pouze touhy po seberealizaci.

3.4 Právo a veřejná správa

Otázka práva je na rozdíl od předchozích témat pro dialog mnohem obtížnější. Islámské tradiční právo *šari'a*, které vychází z Koránu a *sunny*, je sice velmi variabilní ve svých výkladech a každá právní škola, *madhab*, může tytéž příkazy vykládat i protikladně, přesto není islámské právo v dialogu bezproblémové. Předně ne všichni křesťané si uvědomují, že *šari'a* není uniformní celek, který navíc prošel dějinným vývojem, a pro každý výklad existuje opodstatnění. Za druhé, některé příkazy a jejich výklad se opírají o čistě islámské ideje a reálie, které jsou křesťanům cizí.⁸⁹ Ať už jde o pozůstatky staroarabského myšlení, které však, myslím, Muhammad významně reformoval k lepšímu, nebo o jistý fatalismus, který je možné z islámské nauky vycítit a který je zvláště patrný v lidové zbožnosti. Za třetí je problematické, že oficiální výklady učenců se ne vždy nutně kryjí s praxí, zejména v izolovanějších vesnických oblastech vzdálených od univerzit i dohledu státních autorit. Co západní média pohoršeně prezentují jako rozsudky na základě *šari'i*, nemusí být nutně v souladu se soudobými výklady.⁹⁰

Je možné diskutovat o tom, zda to či ono nařízení šaríatské tradice je skutečně v souladu s Božím záměrem a do jaké míry je výsledkem staletí interpretací. Někdy ale křesťané až příliš odsuzují legalistickou orientaci islámu, kterou považují za rozpornou s křesťanským chápáním odpuštění a milosrdenství. Je však potřeba znát

⁸⁸ Jedním z pěkných příkladů společného čtení Bible a Koránu může být seminář, který se konal v dubnu 2003 v katarské Doze. Příspěvky z tohoto semináře vyšly také knižně. Ipgrave, Michael (ed.), *Scriptures in Dialogue. Christians and Muslims studying the Bible and the Qur'an together*, London: Church House Publishing, 2004.

⁸⁹ Mahmoud Ayoub připomíná, že Korán si nenárokují, že by *šari'a* měla zrušit Mojžíšův nebo Ježíšův zákon. Domnívá se však, že příkré rozlišení mezi muslimy a ostatními náboženskými komunitami bylo způsobeno až negativní reakcí těchto komunit na Muhammadův prorocký nárok. Podle Ayouba Muhammad nejdříve vůbec nechtěl, aby Židé a křesťané opustili svou víru, ale jen aby uznali jeho zjevení za pravé. Odmítnutí přirozeně vyvolalo reakci i na politické a právní úrovni. Ayoub, Mahmoud, *The Islamic Context of Muslim-Christian Relations*, in: Omar, Irfan A. (ed.), *A Muslim View of Christianity*, s. 17n.

⁹⁰ Mám zde na mysli zejména kauzy, kdy byla např. za živa pohřbena mladá dívka ve vsi v tureckých horách svým otcem a bratrem, protože se scházela s muži, popř. různé zprávy o kamenování žen apod. Nedávné či probíhající (únor 2011) kauzy zadržených žen za urážku Proroka či za cizoložství jsou poněkud jiný problém, protože zde rozsudky nevynáší vesnický *qádí* (soudce), ale státní soudní autorita. S rozsudky se ale neztotožňuje ani velká část muslimských právníků.

dějiny obou náboženství a kontext, v jakém se pohybovala. Ačkoliv Ježíš i Muhammad přinesli zvěst, která narušovala a měla změnit zaběhlé sociopolitické struktury a osvobodit víru od pout politiky (ať už jde o farizejskou a saducejskou kontrolu politického i náboženského života nebo pohanský kmenový systém, který v případě Qurajšovců těžil z náboženského kultu ekonomickou i politickou moc), jak církev po inkorporaci do římských říšských struktur po roce 313, tak islám po stabilizaci madínské komunity a zařazení se po bok dalších mocných měst Arábie, se opět vrátily ke starým pořádkům propojenosti náboženství a politiky, víry a moci. John Hick se domnívá, že rozdíl byl pouze v tom, že křesťanství zdědilo pro své působení velkou říši (byť upadající), kdežto islám ji musel teprve dobýt. Obě náboženství užila násilí jako způsob obrany, vlastní legitimizace a společenské kontroly – křesťanství s tou výhodou, že zakladatel na tom nenesl podíl.⁹¹ Mahmoud Ayoub dále zdůrazňuje, že rozdíl je způsoben také poslušností. Muslimská *umma* byla vytvořena na základě koránského zjevení, kdežto církev vznikala na základě soudobých sociopolitických podmínek, ale Nový zákon byl formován až církví.⁹² Jeho znění je proto třeba vždy vykládat v daném kontextu, stejně jako reálie a pravidla *ummy* je nutné vykládat v kontextu zjevení, které Muhammad obdržel.⁹³

Hick dochází k závěru, že „čím vyšší a palčivější byla odpovědnost, tím pozemštější a sociálně orientovanější bylo učení; zatímco čím nižší byla politická odpovědnost, tím idealističtější [orig. *ideal*] a individualističtější bylo učení.“ Islám proto vedle komunitní etiky také ihned vymezuje tresty za projevy sociálních deviací a později je dokonce povolen *džihád* jako nástroj obrany/šíření víry.⁹⁴ Intence lásky a zbožnosti lze považovat za prvotní a původnější islámu než některé jiné aspekty, koncept vnitřního *džihádu* pak vyzdvihují hlavně súfijská hnutí. Křesťané podle

⁹¹ Hick, John, *Jesus and Mohammad*, in: Cohn-Sherbok, Dan (ed.), *Islam in a World of Diverse Faiths*, s. 115n.

⁹² Ayoub, Mahmoud, *The Need for Harmony and Collaboration between Muslims and Christians*, in: Omar, Irfan A. (ed.), *A Muslim View of Christianity*, s. 11. Ayoub se také domnívá, že přijetím války jako lidské skutečnosti Muhammad učinil mnoho pro budoucí dobré soužití s nemuslimy. Dal totiž válce určitá pravidla, která se neporušovala, což je podle Ayoubu vzhledem k soudobému kontextu velký posun vpřed. Ayoub, M., *The Islamic Context of Muslim-Christian Relations*, in: Ibid., s. 27.

⁹³ Kdyby však Ježíš přijal roli Mesiáše v politickém významu, jak to naznačovala židovská mesiánská tradice, domnívám se, že by se s římskými okupanty i vnitřní opozicí nevyrovnával slovy pokoje. Křesťanství by pak ale jistě nebylo tím, čím je, a pohybuje se v prostředí čirých spekulací. Přesto považuji podobná srovnání za užitečná, protože ukazují, jak moc jsou vlastně náboženství ovlivněná dobovými podmínkami, jak těžký je boj za zachování pravého zjevení.

⁹⁴ Podle tradice má *džihád* čtyři podoby (srdcem, rukou, perem a mečem). *Džihád* mečem byl určen pouze k obraně víry, ale v případě boje proti mekkánským a dalším nepřátelským kmenům lze jedno zaměnit za druhé či spíše je postavit do pořadí. S poražením kmenů v obranné válce došlo následně k jejich islamizaci pro uchování politické stability oblasti. Více ke konceptu *džihádu* např. Mendel, M., *Džihád: islámské koncepty šíření víry*, Brno: Atlantis, 2010.

Hicka vyzývají Boha k proměně jednotlivce a tím k vytvoření komunity svatých v hříšném světě, kdežto muslimové vyzývají Boha k proměnění společnosti nehledě na osobní dobrotu či zlo a požadují předem nastavená přísná pravidla a tresty pro hříšníky.⁹⁵

Židovský teolog Norman Salomon si rovněž všiml, že křesťané někdy zapomínají, že i oni jsou vázáni jistými pravidly, protože podobný postoj odsuzující přílišnou vázanost k zákonům křesťané prvotně vytýkali Židům. Upozorňuje, že dichotomie: křesťanství = láska vs. židovství = zákon, je značně pochybná. Apoštol Pavel se podle něj snažil pouze vyložit věci jinak, než by to udělali soudobí Židé, a proto důraz nepoložil na zákon, ale na lásku. Zákon však přesto zůstává v křesťanství přítomen jako svého druhu nutnost k zachování pořádku v komunitě. Ačkoliv obsah zákona v obou náboženstvích není tentýž, jeho rozsah a pozice v rámci celku náboženství jsou podle Solomona velmi podobné. Domnívá se proto, že pokusy křesťanů odmítat zákon jsou produktem čiré snahy distancovat se od stereotypizovaného judaismu.⁹⁶ Je snadno představitelné, že bychom toto vysvětlení aplikovali i na islám, jehož denní závislost na zákonech a předpisech poskytuje křesťanům snadný způsob, jak se vůči muslimům vymezit.

Nazir Ali upozorňuje, že v lidské snaze domoci se Boží spravedlnosti se skrývá velké nebezpečí. V křesťanských dějinách vždy takové snahy vedly k bezpráví a krutosti, k prosazování spravedlnosti vlastní a ne té Boží. Navíc je zde také riziko legalismu, který naprosto nevnímá, jak bychom dnes řekli, „ducha zákonů“, ale prosazuje pouze jejich „literu“. Nazir Ali tyto jevy pozoruje také v muslimských dějinách i v současnosti a vidí možnost zaměřit tímto směrem také dialog, aby se muslimové stejných chyb vyvarovali, zejména při snahách zavádět *šari'u* do státní legislativy.⁹⁷ Především jde o poznání, že poslušnost zákonů v nás působí Bůh svojí milostí a nelze ji vynucovat, protože člověk je přirozeně omylný a nedokonalý. Za všemi zákony stojí větší zákon, a tím je zákon lásky.⁹⁸

⁹⁵ Hick, John, *Jesus and Mohammad*, in: Cohn-Sherbok, Dan (ed.), *Islam in a World of Diverse Faiths*, s. 117n.

⁹⁶ Solomon, Norman, *Stereotyping Other Theologies*, in: Ibid., s. 105n.

⁹⁷ Nazir Ali tyto úvahy psal v době, kdy se o této možnosti v Pákistánu teprve jednalo. Soudobé události v zemi jej tedy jistě netěší. Do roku 2009 působil jako biskup v britském Rochestru (a mohl se angažovat alespoň skrze Sněmovnu lordů), ale po svém penzionování zřejmě nemá mnoho možností, jak věci ovlivnit.

⁹⁸ Nazir Ali, Michael, *Frontiers in Muslim-Christian Encounter*, s. 79.

3.5 Misie

Otázky misie a proselytismu jsou v mezináboženském dialogu obecně velmi bolestné, protože se dosud nepodařilo najít uspokojivou shodu. Misie je přirozená součást většiny náboženství (u židovství o tom lze pochybovat) a jako taková je přirozenou a nedílnou součástí života věřícího člověka. Je pak jen otázkou hranic, které si člověk stanoví, zda bude své příbuzné a přátele cíleně a aktivně obracet na víru, či jim pouze o ní svědčit a ponechá dílo obrácení na Bohu.

Ovšem v případě křesťanů a muslimů stojí hned v počátku úvah o misii zásadní překážka – islám trestá odpadlictví smrtí a tento příkaz není konstruktem právníků pod vlivem politických okolností, nýbrž vychází z tradice (z *hadíthu*).⁹⁹ Ačkoliv konverze muslimů ke křesťanství existují, muslimové si tuto věc nechávají pro sebe a bohoslužby navštěvují tajně.¹⁰⁰ V zemích, kde muslimové mají v populaci většinu a státní režimy jsou muslimské, se proselytismus většinou nenosí, protože hlavním cílem místních křesťanů je především zachování poklidného a bezpečného života svých komunit.¹⁰¹ Na druhou stranu, verš 89:109 na případy pokusů o proselytismus muslimům radí: „Vymažte a odpusťte jim, pokud nepřijde Bůh s rozkazem Svým – a Bůh věru je mocný nade věcmi všemi.“ Pokusy křesťanů obracet muslimy by tedy měly být křesťanům odpuštěny. Je otázkou, zda lze pozdější verše zaměřené proti křesťanům chápat jako naplnění prostřední části verše.

Křesťanské církve se přirozeně pokoušely vyrovnat s touto situací, kdy jim víra káže šířit evangelium, ale obava o vlastní bezpečnost v tom brání. Potřeba zodpovědět tyto otázky ještě narostla v minulém století, které lze považovat za dobu počátku a rozkvětu dialogu křesťanů a muslimů. Církevní teologické komise proto vypracovaly řadu dokumentů, které mají věřícím osvětlit situaci a radit, co dělat. Podle některých římskokatolických teologů oznamování evangelia v dialogu ještě není jeho hlásání. Není ani přede hrou k misii a proselytismu. Je ale základním prvkem misie – křesťanské svědectví nemůže mít nečistou povahu a tedy ani úmysly, proto není

⁹⁹ Podle Buchářiho. V rozporu s tím Korán (4:115) obsahuje výrok, že odpadlíci „pouze“ shoří v pekle, ale nevybízí muslimy k jejich zabíjení.

¹⁰⁰ O tom svědčí také maronitský arcibiskup Samir Nassar z Damašku v interview otištěném v časopise *Religionen in Israel*, 2/2010, s. 68.

¹⁰¹ M. Šlajerová uvádí, že evangelikální církve, které přicházely a stále přicházejí do zemí Syropalestiny, jsou ostatními křesťany považovány za velké riziko, protože proselytizují muslimy a tím vzbuzují ve společnosti velkou nelibost proti křesťanům. Šlajerová Monika, *Palestinská církev dnes. Politická a teologická problematika na pozadí situace církví v Sýrii, Libanonu a Jordánsku*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009, s. 83.

nutné považovat svědectví o evangelii za prvoplánový účel konvertovat druhého. Křesťané svědčí o evangelii (nebo by měli) již samotným svým životem a to nemusí mít nutně podobu precizních doktrinárních formulací s úmyslem „oslnit“ a obrátit člověka ke křesťanství. Dialog jednoduše neznamená, že by se křesťan měl vzdát své identity a nic o Kristu neříkat.¹⁰² Ani muslim nevstupuje do dialogu s tím, že by o Muhammadovi a Koránu nic neřekl. Ani jedna strana by neměla důvod do dialogu vůbec vstupovat, protože pak by to nebyl mezináboženský dialog, ale běžná mezilidská komunikace.¹⁰³

Většina církví, které se aktivně zapojují do dialogu, zastává podobnou pozici – podávat svědectví o Kristu není prvoplánová misie, ale přirozený způsob, jak člověku jiné víry představit svoji vlastní víru a tím v dialogu zaujmout konkrétní pozici. Zdali člověka jiného vyznání toto svědectví přivede k víře v Krista jako Syna Božího, to už je ponecháno na Boží vůli. Je na zvážení, jak výhodná je ve skutečnosti takováto otevřenost, jestliže se muslimové sami nezabývají vhodností misie (*da'wa*) v evropských zemích mezi křesťany. Tato úvaha je možná důvodem, proč řada církví, většinou evangelikálních, odmítá ustoupit od aktivní misie i skrze dialog. Jak uvidíme ve druhé části práce, některé konkrétní příklady z praxe dokazují, že ani tento přístup nemusí být nutně dialogu na škodu, ale může představovat velmi autentický způsob sebe prezentace v dialogu, který muslimy neodradí, ale možná i v jejich očích hodnotu křesťanství posílí.

3.6 Modlitba

Modlitbu jistě můžeme charakterizovat mnoha způsoby. Pro každého věřícího může znamenat trochu něco jiného, ale její účel je zřejmý – komunikace s Bohem. Modlitba je velmi intimní záležitostí, protože je to chvíle, kdy se lidské nitro zcela otevírá Bohu. Ten do něj sice vidí i bez modlitby, ale právě tento akt sebeotevření se Nejvyššímu Bytí pro člověka představuje jedinečnou možnost osobního růstu. Modlitba ve své podstatě není o člověku, ale o Nejvyšším Bytí, v našem případě o Bohu. Člověk stejně tak může hovořit sám k sobě a uvažovat o myšlenkách a

¹⁰² Jukko, R., *Trinitarian Theology in Christian-Muslim Encounters*, s. 229 – 232.

¹⁰³ Podle Jukka musí být mezi dialogem a misí vždy určitá tenze, protože křesťan se nemůže vzdát svého poslání, stejně jako to nemůže udělat muslim. Dialog sám ale není misí, protože se zabývá spoustou jiných otázek, jako je morálka, náboženské představy a prožitky, ale i lidské problémy a témata současnosti, které v sobě jistě neskrývají potenciál ke konverzi. Ibid., s. 238.

pocitech ve svém nitru, ale v otevření se někomu tak odlišnému, nepochopitelnému a tajemnému, ale přesto tak neuvěřitelně blízkému a známému, dochází ke skutečnému růstu člověka, zrání jeho víry, přechodu od nedokonalosti k plnosti lidského bytí v Bohu. Milan Salajka o modlitbě říká, že „modlitba se stává modlitbou ne na základě použití slova „Bůh“, nýbrž tím, nakolik se v ní uskutečňuje styk Boha s člověkem. ... Jejím hlubokým darem je to, jak nás učí chápat pravdu: ne jako soustavu myšlenek a názorů, nýbrž jako bdělé a závazné očekávání a vyhlížení přicházející pravdy, kterou je Bůh sám.“¹⁰⁴

Pro mezináboženský dialog tedy může být modlitba velmi cenným zdrojem poznání. Skrze ni můžeme dojít porozumění mnoha dosud nepochopených rozporů, smířit se s věcmi, které nám na víře druhých vadí a které nám vadí na jejich náboženství. Můžeme dojít k přijetí druhého v jeho plnosti, jak to požadují personalističtí filosofové a teologové. Velmi často se může člověk snažit o porozumění a přijetí odlišností a všeho, co nás na druhých znepokojuje, ale pouhý rozum nemusí vždy stačit. Pak je čas na ztišení a modlitbu.

Samozřejmě nejvyšším stupněm poznávání je modlitba společná, sdílená věřícími různých věr. V mezináboženském dialogu jde rovněž o formu nejvyššího stupně, protože od účastníků očekává, že vzájemně respektují sebe i svou víru natolik, aby se spolu obraceli k Bohu. Organizace takovýchto společných modliteb může být však také ošemetná, aby nikdo z účastníků nebyl uražen. Modlitby nesmí obsahovat nic, co by stálo v protikladu s vírou jedněch či druhých.

Ze strany křesťanů je nutné dbát na to, aby Kristova jedinečnost nebyla zpochybněna. Podobně se například nelze obracet k Bohu modlitbou Páně, která začíná oslovením Boha jako Otce. Byl-li by modlitbě účasten muslim súfijského zaměření, dalo by se o tom diskutovat, ale v případě ortodoxnějších muslimů o tom nelze uvažovat. Obracet se ke Kristu jako k Bohu by také nebylo zcela vhodné.¹⁰⁵ Pro křesťany jsou to velká omezení, ale přesto praxe dokazuje, že takové modlitby realizovat lze. Kdybychom uvažovali místo modlitebního o bohoslužebném setkání, musela by bohoslužba být zaměřena na něco jiného, než je běžné, aby nikoho neurazila. Například Kristus by nemohl být prostředníkem. Osobně se domnívám, že

¹⁰⁴ Salajka, Milan, *Modlitba věřícího společenství*, Praha: Blahoslav, 1979, 13n.

¹⁰⁵ Například římskokatolická modlitební knížka podle kněze Sladomela z roku 1895 obsahuje *Litanii o nejsvětějším jménu Ježíš*, která je na výsost podobná muslimskému jmenování 99 krásných jmen Božích. Bylo by k diskusi, jak by se k podobnému srovnání stavěli muslimští účastníci modlitebního setkání.

není nutné vytvářet nějakou zvláštní liturgii, za vhodnější považují spíše pozvat muslimy na liturgii běžnou, v níž lépe než v uměle vytvořeném prostředí poznají bohoslužebný život křesťanů.

3.7 Etika

Etické imperativy jsou zajisté tím nejlepším a nejpřijatelnějším, o čem se spolu křesťané a muslimové mohou bavit. V oblasti rodiny, péče o seniory, děti, chudé, nemocné, apod. se islám a křesťanství až nápadně přibližují. V mnoha případech, jak uvidíme ve druhé části práce, jsou právě sociální imperativy jedním z prvních spouštěčů vzájemné spolupráce. Ať již se jedná o církevní centra sociální pomoci pro muslimské imigranty, společné aktivity proti eutanázii či potratům, programy pro rodiny s dětmi či pro seniory apod. Přesto je o těchto tématech dialog nutný a nelze je jednoduše začít vykonávat společně. Ačkoliv třeba ochrana života je v obou náboženstvích sdíleným principem, některé liberalizující tendence v křesťanství (jako např. plánované rodičovství a kontrakoncepční metody, umělé oplodnění) se mohou některým muslimům zdát v rozporu s Božím nařízením. Na druhou stranu by toto téma mohli vnést do dialogu s církvemi, které v těchto otázkách rovněž stojí na straně odpůrců.

Péče o děti a jejich centrální postavení v rodině je téma, které by mohlo křesťany inspirovat a především posílit jejich přístup k významu dětí, který do značné míry trpí obecně rozšířeným poklesem atraktivity zakládání rodin v západní společnosti. Postavení seniorů je také dobré téma k dialogu. Mnozí muslimové přicházející do evropských zemí se svými starými rodiči naprosto nedokážou pochopit existenci domovů pro seniory. Protože jejich náboženská tradice považuje za povinnost dětí splatit rodičům jejich péči, islámská společnost nikdy takovéto instituce nepotřebovala. Ovšem v prostředí, kde často i ženy musí hledat zaměstnání, začínají rozumět potřebám pomocných pečovatelských institucí. Tato změněná situace přirozeně vyvolává mnoho otázek a dialog může být platformou, jak na ně společně hledat odpovědi.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Křesťané své morální dilema řeší např. zakládáním církevních pečovatelských domů, kde se vedle duchovní péče snaží navozovat rodinnější charakter zařízení, který by zmírnil dopad izolace od rodiny na psychiku seniorů.

Otázky pastorační péče jsou pro dialog rovněž zajímavým tématem. V některých evropských zemích existuje pastorační péče skrze kaplany v různých odvětvích společenského života – zejména ve zdravotnictví, vězeňství, armádě či policii. U nás se tato péče zatím rozvíjí a je omezena na křesťanské církve ve II. stupni registrace, ale je pouze otázkou času, kdy se do práce zapojí i *kohaním* nebo imámové, jako je tomu v zemích západní Evropy.

Jako poslední téma dialogu zde zmíním péči o stvoření – tedy náboženskou perspektivu ekologie. Muslimské ekologické iniciativy zatím nejsou příliš viditelné či je spíše v Evropě tolik nevnímáme. Nicméně stejně jako židovství a křesťanství zachycuje islám ve svém teologickém základu nutnost péče o stvoření a to ve velmi podobných, snad až identických prvcích. Korán obsahuje několik veršů zcela otevřeně stavících člověka před nutností pečovat a zachovávat Boží stvoření pro následující generace. Také zde rezonuje častý koránský argument „nepřehánět“, tedy držet se v mezích nutné potřeby k přežití, neplýtvání.¹⁰⁷ Domnívám se, že společné úsilí v tomto směru má rovněž významný potenciál – zejména s přihlédnutím k úzké propojenosti západního spotřebitelství a ropy v muslimských zemích.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Na druhou stranu „nepřehánění“ se může vztahovat také k radikálním eko-hnutím, která zaplavila zejména Spojené státy ale také Evropu. Mám na mysli různé asketické tendence návratu k přírodnímu stylu života nebo komerčně vděčné téma bio-životy jdoucí někdy až za hranice racionálního uvažování.

¹⁰⁸ K tématu ekologických důrazů v islámu vyšlo již několik publikací, v češtině zatím jen několik. Např.: Začalová, Pavla, „Zelená je barva islámu. Islámská environmentální etika a její přesah do praxe“, *Nový Orient* 2/2008, s. 2 – 5; Kropáček, Luboš, *Globální environmentální výzva z hlediska islámu a arabských zemí*, in: Kolektiv, *Perspektivy trvale udržitelného života*, sborník přednášek, Olomouc: Univerzita Palackého, 1997, s. 45 – 50.

4. Mezináboženský dialog ve vztahu k sekulární společnosti a politice

Doposud jsme hovořili o mezináboženském dialogu čistě v intencích náboženského významu, ale v některých bodech jsme se dotkli i jeho přesahu do obecného rámce společenského života. V této kapitole se budeme věnovat především vztahu mezináboženského dialogu, přítomnosti a působení náboženství uvnitř společnosti a historických i současných sociopolitických souvislostí Evropy, které nám poskytnou předpolí pro pojednání o konkrétní politicko-náboženské situaci a stavu a podobě dialogu v různých evropských zemích.

V textu se budeme často dotýkat problematiky sekularismu. Považuji za vhodné vymezit, jakým způsobem budeme s tímto pojmem pracovat, aby nedocházelo k nedorozuměním. Pojem sekularismus, resp. sekularizace vychází z latinského pojmu *saeculāris*, tedy světský.¹⁰⁹ Oba pojmy mají různé definice a různá pojetí.¹¹⁰ Sekularismem budeme v této práci rozumět *aplikovaný i teoretický sociologický a politologický koncept, který na rovině aplikované vymezuje prostor organizované spiritualitě (náboženským organizacím a skupinám), neumožňuje její vliv na politickou sféru, ale umožňuje jí legislativou vymezenou působnost v sociální sféře. Sekularizací rozumíme proces, kterým dochází k přesunu spirituality z obecného sociálního prostoru do prostoru vymezeného sekularismem.*¹¹¹

Za staletí vývoje sekularismu se křesťanské církve naučily v tomto prostředí žít. Našly prostor, ve kterém se mohou realizovat a dostát tak svému povolání. Smí být nejen tím, kdo stojí po boku slabým, ale také smí svou víru šířit prostřednictvím

¹⁰⁹ Je pozoruhodné, že toto adjektivum vychází ze substantiva *saec(u)lum*, které znamená věk, pokolení, století. Dalo by se totiž říci, že sekularizace je „znamení věku“, tedy jev charakterizující určité lidské pokolení. Ačkoliv sekularizace jistě trvá déle než jedno pokolení, zhruba v každém století mění svůj charakter od čisté odluky státních záležitostí od církevních (17. – 18. století), přes odsouvání náboženství jen do určitých oblastí sociálního života, jako je zdravotnictví či školství (18. – 19. století), až po snahu jej plně vytěsnit a snad také ignorovat jeho existenci (20. století – současnost).

¹¹⁰ Bliže např. Bonham, John Milton, *Secularism: Its Progress and Its Morals*, New York and London: G. P. Putnam's Sons, 1894; Glasner, Peter E., *The Sociology of Secularisation: a Critique of a Concept*, London: Routledge and P. Kegan, 1977. K sekularizaci a vlivu na náboženství např.: Norman, Edward R., *Secularisation: New Century Theology*, London and New York, Continuum International Publ. Group, 2002; Berger, Peter L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday, 1967.

¹¹¹ Naši definici sekularismu jsem zvolila jen ve velmi obecném rámci, protože se domnívám, že se stále vyvíjí v natolik zásadních elementech, že by bylo příliš svazující definici jakkoliv zpřesňovat. Sekularismus navíc ani v euro-americkém kulturním prostoru není jednotně chápán – v USA hrají náboženství, přesněji křesťanské protestantské církve, příliš významnou roli, aby mohlo být americké pojetí sekularismu sjednocováno s evropským. Evropské pojetí sekularismu považuji za důslednější a je to právě změněná náboženská scéna evropských zemí, která působí změny v chápání sekulárních hodnot.

svobodné konverze. Jak uvidíme dále, s imigranty, kteří do Evropy začali ve velkém přicházet od 60. let minulého století, přicházela i jiná náboženství, která postupně začínala hledat své místo ve společnosti. Protože sekulární demokratické zřízení neumožňuje diskriminaci náboženství, pokud splňují zákonné podmínky, v mnoha evropských zemích se tato „nová“ náboženství stala integrální součástí společnosti a ve své činnosti se zařadila po bok křesťanským církvím.

4.1 Migrace a integrace muslimů v Evropě

Pojmy migrace a integrace jsou v posledních asi třiceti letech velmi frekventované. Migrace (z latinského *migrāre* – stěhovat), tedy proces přesunu skupiny obyvatel, doprovází lidské komunity od počátku věků¹¹² a může mít různé podoby i příčiny.¹¹³ Evropa bývala po většinu moderních dějin spíše oblastí, ze které se migrovalo ven, nejčastěji do Nového světa. V minulém století se však situace proměnila a Evropa se stala velmi významnou imigrační destinací. Protože s imigrací nemá významnou zkušenost, v jejích státech to vyvolává potřebu jev nějak reflektovat. Úbytek obyvatelstva, které zejména v době obou světových válek emigrovalo do zámoří (severní a jižní Amerika, Austrálie atd.), velmi brzy nahradili imigranti z jiných částí světa.

Evropa zaznamenávala primárně vnitřní migraci, motivovanou ekonomicky, v první polovině minulého století – především ze Španělska, Polska a Itálie do států západní Evropy (většina však směřovala do zámoří). Tento jev trvá, ale byl obohacen o další státy východní a jihovýchodní Evropy. V současnosti však dominuje migrace vnější, kdy do Evropy přicházejí obyvatelé neevropských zemí. Tito přicházejí jako ekonomičtí imigranti za prací nebo jako váleční uprchlíci či političtí azylanti. Ze všech těchto tří skupin je možné také izolovat jisté procento nelegálních imigrantů, kteří z různých důvodů nemají osobní doklady (utekli bez nich nebo jim byly cestou zabaveny apod.). Muslimové tvoří velkou část všech tří skupin. Ačkoliv se již v minulosti státy Evropy pokoušely pro regulaci migrace nastavit jisté parametry,

¹¹² Dalo by se říci, že předobrazem věčného putování lidstva bylo již vyhnání prvních lidí, Adamy a Evy, z Edenu. Oni i jejich potomci pak byli odkázáni na věčnou změnu sídlišť jak kvůli obživě, tak kvůli bezpečí.

¹¹³ K migraci podrobněji viz např.: Horáková, Milada, *Mezinárodní migrace a migrace cizí pracovní síly*, Praha: VÚPSV, 2003; Osvald, Anne von, Chmelz, Andrea, *Migrants, Refugees and Human Rights. Resource Book*, Berlin: Netzwerk Migration in Europe, 2006; Jackson, John A., *Migration*, London: Longman, 1986; Cohen, Robin (ed.), *Theories of Migration*, Cheltenham: Edward Elgar, 1996; Castle, Stephen, *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009; ad.

dosud se neprokázaly jako plně funkční a především v poslední dekádě je otázka legislativního i praktického řešení imigrace do Evropy otázkou nejvyšší důležitosti.

S migrací se rovněž váže problematika integrace. V případě vnitřní migrace nebývá integrace migrantů problematická, protože vzájemné kulturní rozdíly nejsou tolik výrazné a přizpůsobení se novým podmínkám probíhá většinou rychle. V případě migrace vnější jsou však kulturní rozdíly mnohem větší a do hry vstupuje také často nízká úroveň vzdělanosti, která komplikuje nejen učení se jazyku a novým pracovním schopnostem, ale také snižuje schopnost přizpůsobovat sociální inteligenci na nové podmínky a učit se kulturním vzorcům. Integrace muslimů jako největší etno-náboženské skupiny¹¹⁴ evropských imigrantů má proto mnoho vrstev a potřebuje delší časový úsek pro úspěšnou realizaci.

Když se po ukončení druhé světové války v roce 1945 jednalo o novém mocenském rozložení světa, nově vznikající národní státy nechtěli jejich bývalí kolonizátoři zcela ponechat svému osudu. Politické ale především ekonomické vazby se jim v mnoha případech podařilo uchovat, čímž chtěli na jednu stranu podpořit rozvoj nových států, aby zabránili možnému chaosu, který by představoval riziko i pro ně samotné, ale především tak chtěli pomoci vlastní válkou poničené ekonomice. Zničený průmysl se měl postavit na nohy díky levným pracovním silám, které proudily z bývalých kolonií nebo států. Ty měly na základě bilaterálních smluv v Evropě svého hospodářsko-politického partnera. Většina z těchto států patří k zemím s majoritou muslimského obyvatelstva (západní a severní pobřeží Afriky, Blízký a Střední východ, jihovýchodní Asie), resp. hinduistického a buddhistického (Indie, jihovýchodní Asie).

Prvopočáteční nadšení z úspěchu této strategie ale postupně začalo opadávat, když se projevíly některé sociální konflikty s imigrací spojené. Pracovní imigranti neměli během prvních let svého života v západní Evropě větší potíže, například ve Francii jim jejich zaměstnavatelé dokonce udíleli různá zvýhodnění, jako např. zřízení

¹¹⁴ „Muslimskost“ bývá často Evropany vnímána jako etnický rys a muslimové, ačkoliv pochází z mnoha různých zemí i etnik, bývají na širší rovině veřejného povědomí vnímáni jako příslušníci jednoho „etnika“ či případně jedné kolektivní kultury. I to je však velmi zjednodušený pohled. Viz např.: Cesari, Jocelyne, *When Islam and Democracy Meet. Muslims in Europe and in the United States*, New York: Palgrave Macmillan, 2004; Modood, Tariq, *Muslim Integration and Secularism*, in: Kolektiv, *Islam and Europe. Challenges and Opportunities*, Lectures Forum A. and A. Leysen 2006 – 2007, UPL in Context, Leuven: Leuven University Press, 2008; Haddad, Yvonne, Y., Smith, Jane I. (eds.) *Muslim Minorities in the West. Visible and Invisible*, Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2002; ad.

modlitebních místností nebo volno během náboženských svátků.¹¹⁵ Jakmile se úroveň rozvoje západoevropských států dostala do fáze hospodářské kulminace, potřeba pracovních sil klesla a přesycená ekonomika začala pomalu opět upadat. Vrcholem pak byla velká ropná krize v letech 1973 – 74, která zmrazila vztahy s ropnými velmocemi (většinou muslimskými), ale také způsobila radikální obrat v pracovní a imigrační politice západoevropských států. Tyto země začaly zpřísňovat imigrační politiku a stávající imigranty motivovaly k odchodu zpět do vlasti.¹¹⁶

Tyto kroky nebyly samozřejmě příliš efektivní. V Evropě již žily statisíce imigrantů, kteří se neměli kam vrátit. Pomalu začali přijímat prvky nové kultury, naučili se žít se všemi moderními výdobytky a do většinou zaostalých nebo nestabilních zemí se jim vracet nechtělo. Zároveň se proces vzniku a konsolidace nových států v bývalých koloniích dostal do slepé uličky a 70. léta minulého století jsou poznamenána řadou krvavých konfliktů, které pokračovaly několik let a některé trvají dodnes. Protože v Evropě již žily rozvinuté enklávy imigrantů, byla logickým cílem uprchlíků. Imigrace pracovní byla tedy obohacena o válečnou a s ní vznikly i nové problémy k řešení.

Jedním z nich byla otázka, jak naložit s rodinami, které byly konfliktem rozděleny. Možnost jejich sjednocení se jevila jako vhodné řešení, které evropské státy zvažovaly i pro rodiny dosavadních pracovních imigrantů, kteří se rozhodli do vlasti nevrátit. Navíc Listina základních lidských práv a svobod v článku 32 stanovuje právo na rodinný život¹¹⁷, pročež bylo oběma skupinám imigrantů povoleno přivést do země svou rodinu. Uprchlíci byli sjednocováni v zemích, které jim nabídly azyl, a pracovní imigranti povolali své příbuzné. Přistěhovaly se statisíce rodin,¹¹⁸ které ovšem začaly mít zcela nové požadavky, na které nebyl systém, ani společnost připravena. Doposud nenároční dělníci si dokázali vše potřebné obstarat i v omezených podmínkách a některých zvyklostí se zkrátka vzdali, protože výdělek byl pro přežití jejich rodin ve vlasti důležitější. Když přicestovaly manželky a děti, očekávaly stejné životní podmínky jako doma. Rodiny začaly požadovat výstavbu

¹¹⁵ House, Jim, *Muslim Communities in France*, in: Nonneman, Gerd, Niblock, Tim, Szajkowski, Bogdan (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, Reading: Ithaca Press – Garnet Publishing Ltd., 1996, s. 225.

¹¹⁶ To se opakovalo znovu během současné ekonomické krize. Česká republika, která se po roce 1989 zařadila mezi cílové destinace imigrantů, např. dotovala cestovné do země původu.

¹¹⁷ Zejména bod 4: „Péče o děti a jejich výchova je právem rodičů; děti mají právo na rodičovskou výchovu a péči.“

¹¹⁸ Později státy různě upravovaly normy, kdo z rodiny smí přicestovat. Obvykle omezily výběr na nejbližší rodinu, kdy potomci starší 21, resp. 18 let museli zůstat ve vlasti.

mešit, protože do modliteben v továrnách či na ubytovnách nemohly, islámské vyučování pro děti, dodržování předpisů pro odívání a mezilidský kontakt, který se týká především žen a výhradně mužská imigrace je dosud řešit nemusela, stravování, atd. Přijížděli také duchovní vysílání vládami domovských států nebo náboženskými organizacemi, aby se starali o duchovní život imigrantů.¹¹⁹

Tito nově příchozí lidé neznali místní kulturu ani jazyk a přirozeně se pokusili vytvořit si jisté sociální vakuum, které by je prostřednictvím známých hodnot a životního stylu dokázalo ochránit před dominantní kulturou, kterou často vnímali jako hrozbu pro svou vlastní. V 90. letech se výzkumem muslimských imigrantských identit zabývala americká socioložka Jocelyn Cesari a identifikovala tři základní způsoby, jakými se tvoří identita jedince v emigraci. V případě *akceptace* se jedinec snaží totálně splynout s prostředím. Mezi muslimy to ale není příliš rozšířené řešení. Obvyklejší je *vyhýbání*. V tomto případě si muslimové vytvářejí paralelní sociální struktury, které většinou spočívají na sektářských výkladech náboženské doktríny (paralelní sociální a vzdělávací systém výrazně propaguje např. Muslimské bratrstvo). Krajní pozici tvorby identity představuje *odpor*, kdy jedinec odmítá pozici, kterou muslimům vyčlenila dominantní kultura. Odpor nemusí být nutně násilný, může také fungovat jako veřejná apologie, publikace literatury atd. Cesari zmiňuje také tzv. *kontaktní terorismus*, který používá jako formu odporu islámské oblečení a viditelné symboly víry či chování, které v ostatních vzbuzují strach. Odpor však může být pozitivní v případě, že se muslimové snaží zapojit do dění, stále se angažovat pro společnost a tím rozptýlit obraz, který je považuje za neschopné a segregující se.¹²⁰

Je očividné, že konstituce identity jedince významně souvisí se způsobem, jak se na něj dívají ostatní. Muslimové v Evropě jsou vystaveni diskurzu o islámu, který sami nevytvořili a nemohou ho ovlivnit. Islám je spatřován jako hrozba, která je zároveň přičítána muslimům jako celku.¹²¹ To, co si běžný Evropan myslí, že o muslimech ví, je tedy do velké míry výsledkem po staletí se tvořícího obrazu

¹¹⁹ Duchovní přicházeli již během dřívějších let, ale ve zcela minimální míře. Modlitby obvykle vedl muž ze všech nectnostnější, jak na základě tradice určuje muslimské právo.

¹²⁰ Cesari, Jocelyne, *Muslim Identities in Europe: the Snare of Exceptionalism*, in: Al-Azmeh, Aziz, Fokas, Effie (eds.), *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, New York, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 54.

¹²¹ Průzkumům mínění příslušníků západní i muslimské komunity o sobě navzájem zachycuje řada výzkumů americké společnosti Gallup. V letech 2001 – 2007 probíhal největší výzkum veřejného mínění muslimů v dějinách, který měl přinést odpovědi na otázky, zda se muslimové ztotožňují s terorismem a jak se dívají na Západ. Výsledky přístupnou formou přinesl sumář Esposito, John, Mogahed, Dalia, *Who Speaks for Islam? What a billion of Muslims Really Think*. New York: Gallup Press, 2007.

muslimů, jak vznikali v politických i náboženských třenicích. Ten v sobě spojuje mnoho různých připodobnění a vizí, které lze shrnout pod Saidův pojem „orientalismus“.¹²² Fred Halliday se však domnívá, že ve skutečnosti naše obavy a nenávisť nesměřuje k „islámu“ jako náboženství, ale k muslimům jako lidem a především jako k imigrantům. Ačkoliv se o tom někteří vyslovují, není žádný skutečný důvod se domnívat, že by nás islám mohl zaplavit, že by dominoval v našich médiích svými prohlášeními atd.¹²³

Na konstituci muslimské identity má jistě vliv i prostředí společnosti, ve které žije. Většina kategorických prohlášení o integraci muslimů zcela opomíjí skutečnost, že každá evropská země poskytuje jinou míru možné participace ve společnosti, jiné podmínky k dosažení občanství, liší se obecné povědomí o islámu i veřejně sdílená míra tolerance občanů jednotlivých států atd. Liší se rovněž regionálními či lokálními kontexty: venkov – město, prosperující – chudší oblast atd. Každá evropská společnost tedy muslimům dává jiné možnosti a tento kontext jejich identitu poznamenává velmi významně. Jak uvidíme v pozdějších kapitolách, rovněž historický i povahový kontext národů Evropy je velmi důležitým faktorem konstituce imigrantských muslimských identit.

Trio makedonských autorek Najcevska, Simoska a Gaber si všimlo, že v mnoha sekulárních státech muslimové žijí jaksi odděleně – navštěvují jiné školy a vedou odlišný styl života, čímž se vlastně dostávají mimo hlavní společenský proud a žijí svou religiozitu v soukromí. Jestliže se jim pak státy snaží poskytovat stále větší práva a vlastní paralelní instituce, tuto izolaci tím ještě prohlubují.¹²⁴ Tento postřeh je pro západní integrační politiku velkou výzvou, protože zpochybňuje dnes aplikované základní integrační paradigma. Funkční integrace by podle Makedonek neměla být

¹²² Said, Edward, *Orientalismus*, Praha: Paseka, 2006. Ve zkratce lze říci, že Said kritizuje romantizující představu muslima jako násilníka, heretika, sexuálního devianta a brutálního primitiva, která dominovala v umění i obecném diskursu o islámu především od 18. století, ale i počátkem 20. století. Všíme-li si však mediálního obrazu muslimů dnes, mnohé se nezměnilo. Cesari si všimá, že se tento obraz navrácí zejména od 80. let (Cesari J., *Muslim Identities in Europe*, s. 53), což lze spojovat s nástupem tzv. islamofobie, kterou mnozí sociologové datují do období nepokojů muslimských britských komunit dovršených Rushdieho aférou v letech 1989 – 90.

¹²³ Proto bychom neměli pro xenofobní projevy tohoto typu používat pojem „islamofobie“, ale, jak Halliday navrhuje, spíše „anti-muslimismus“. Pojem „islamofobie“ rovněž implikuje, že je jeden islám, což není. Tento postoj je navíc ku prospěchu těm, kteří by uvítali, kdyby všichni muslimové přijali jejich interpretace za jediné platné a jednotný islám byl skutečně vytvořen. Halliday Fred, *West Encountering Islam. Islamophobia Reconsidered*, in: Mohammadi Ali, (ed.), *Islam Encountering Globalization*, London: Routledge Curzon, 2002, s. 24. K diskusi o „islamofobii“ u nás viz např.: Mrázek, Miloš, „Islamofobie“ ve vědeckém diskursu“, *Dingir* 4/2010, s. 161n. (Navazuje na výběr z redakční diskuse uvedený v č. 1/2010.)

¹²⁴ Najcevska, M., Simoska, E., Gaber, N., *Muslims, State and Society in the Republic of Macedonia*, in: Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, s. 82.

založena na povolení alternativních institucí, ale na integraci těchto institucí do stávajícího systému, popřípadě jejich otevření obecné populaci. Například ve školství by proto nebyla řešením podpora islámských škol, ale vyzdvižení etického rozměru a integrace výuky islámských předmětů do běžného státního školství. Tím by i nemuslimské děti dostaly příležitost se s islámem více seznámit a začít jej vnímat ne jako něco exkluzivního ale jako přirozenou součást společnosti. Takováto úprava by se pak musela týkat všech významných náboženství, která by o to požádala.¹²⁵

Občanská společnost je založena na předpokladu, že žádné existující rozdíly mezi lidmi by neměly být předmětem politické diskuse. Proto je proti jejímu duchu požadovat po muslimech, aby se kvůli získání obecných lidských práv vzdali své náboženské identity. Na druhou stranu, pokud se náboženství stanou součástí veřejné sféry, stát se potýká s vyvažováním jejich rovného zastoupení ve společnosti a to přináší potíže. Velká část muslimů v Evropě se však primárně nestarala o zajištění náboženských požadavků ve veřejné sféře, protože se orientovala na jiné cíle, například ekonomické zajištění, možný návrat domů nebo naopak v mnoha případech na co nejsnazší asimilaci. Přítomnost muslimů v evropských zemích, kde nemají tradici, je proto zátěžovou zkouškou demokratického fungování místního společenského i právního systému. Jak uvidíme v následujícím oddílu, některé evropské státy se skutečně vydaly cestou paralelních struktur na náboženském principu (např. Skandinávie, Německo, podle tradice země Balkánského poloostrova), jiné ale podporují spíše plné začlenění muslimů do domácí společnosti (zejména Francie). Myslím však, že hodnocení výsledného efektu zatím není plně možné a ani není cílem této práce.

Vedle rozdílných vnitřních podmínek se státy Evropy liší konkrétní podobou „svých“ muslimských komunit. Evropané mají skrze svá média obvykle tendenci vnímat všechny muslimské komunity stejně, tedy jako programově nezaměstnané, nevzdělané a problematické až násilně konfliktní, které neustále protěžují své náboženství, které do Evropy nepatří.¹²⁶ Bylo by však mylné směšovat vše, co se

¹²⁵ Podobný koncept promýšlí také T. Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 126 – 143. Velmi podobný model se uchytil v poslední době také v britském školství.

¹²⁶ Právě tato neschopnost veřejnosti rozlišovat jednotlivé proudy uvnitř muslimských komunit podle J. Nielsena způsobila, že ačkoliv útoky v londýnském metru v roce 2004 měla na svědomí velmi malá buňka násilného odporu, která rozhodně neměla oporu ve své vlastní komunitě ani v široké britské muslimské komunitě, veřejnost vyvolala silnou diskusi o míře loajality a odhodlání muslimů být skutečnými Brity. Například jejich opoziční postoj k aktivitám britské armády v Iráku byl vykládán jako možný zárodek budoucích protistátních

v muslimském světě i západních muslimských komunitách děje, s náboženstvím. Velmi důležitou roli totiž, jako v jakékoliv jiné společnosti, hraje také zaměstnání, lokalita bydliště, etnicita, různé způsoby, jakými se muslimové posuzují navzájem. Tyto zásadní rozdíly, často přinesené z původní vlasti, přetrvávají samozřejmě i v imigrantských komunitách, které proto není možné považovat za uniformní natož za jednotné.

V posledních deseti letech se začal v literatuře objevovat pojem „globální islám“. Jde o ideu tzv. virtuální *ummy*, tedy sekundárně konstruované solidarity se souvěrci ve vzdálených zemích, jejichž životní kontext se daného jedince vlastně netýká. Peter Mandaville dává vývoj globalizovaného islámu do souvislosti s rozvojem a šířením moderních informačních (a cestovních) technologií, které umožňují spojení i velmi vzdálených jedinců a jejich diskusi o společných tématech víry. Jako příklad mohou sloužit migranti, exulanti nebo diaspora, ale také členové některých skupin a hnutí, kteří se tímto způsobem dostali z lokální na regionální či globální úroveň. Tím se také globalizuje jejich identita či etnicita.

Tyto tzv. vzdálené komunity vytvářejí virtuální *ummu*, ve které se mohou „na síti“ setkávat chudí a marginalizovaní muslimové z různých zemí a různých kontextů, čímž mezi nimi vzniká pocit sounáležitosti a solidarity. Tento druh komunikace umožňuje přenos různých pojmů a konceptů z jednoho prostředí do druhého, čímž vzniká jistým způsobem synkretizovaný islám.¹²⁷ Ten se ale může dostávat do konfliktu s tradičními prvky i autoritami. Na jednu stranu má tento vývoj nepříliš příznivý dopad, když se postoje např. z kontextu dominantní muslimské kultury jihovýchodní Asie dostávají do prostředí omezeného sociálního prostoru Evropy a tím podporují radikální a exkluzivistické postoje. Na druhou stranu takto barvitá komunikace umožňuje muslimům vidět, jak ideově bohatý islám je a nastaví jim tím zrcadlo pro svůj vlastní rozvoj. Přestanou pak vnímat islám jako unifikovanou globální sílu a mohou snáze rozvíjet svůj jedinečný kontext.¹²⁸

V posledních dekádách se začala v některých prostředích tvořit zvláštní trans-etnická podoba islámu, která upozaduje kulturní prvky a vzájemné rozdíly a do

aktivit. Nielsen, Jørgen, *The Question of Euro-Islam: Restriction or Opportunity?*, in: Al-Azmeh, A., Fokas, E. (eds.), *Islam in Europe*, s. 44.

¹²⁷ O podobném jevu hovoří Bougarel, Xavier, *Bosnian Islam as „European Islam“: limits and shifts of a concept*, in: Al-Azmeh, A., Fokas, E., *Islam in Europe*, s. 121.

¹²⁸ Mandaville, Peter, G., *Reimagining the Ummah? Information technology and the Changing Boundaries of Political Islam*, in: Mohammadi Ali, (ed.), *Islam Encountering Globalization*, s. 67 – 88.

popředí staví společnou víru. Je možné to považovat za svého druhu oživení původního konceptu *ummy*, který kulturní ale především kmenové rozdíly překonával a na místo první důležitosti kladl společnou víru.¹²⁹ Virtuální internetové diskuse produkují zcela nové interpretace a porozumění islámu, které se v budoucnu jistě významně podepíší na přesunu kontroly posvátného od tradičních k novým autoritám, ať již budou jakékoliv.¹³⁰ Stejně tak návrat ke zjeveným textům signalizuje možné nové interpretační modely, které by zohlednily mnohé sociální i politické skutečnosti, které se muslimů v Evropě týkají.¹³¹

Vzestup moderního pojetí *ummy* má vliv také na podoby integrace muslimů v Evropě, které, stejně jako nové muslimské identity, reagují na prostředí, ve kterém se nacházejí, i na diskusi uvnitř *ummy* a moderní interpretace Zjevení, práva a tradice. Integrace muslimů v Evropě je velmi variabilní a zasahuje od plné asimilace, kdy náboženství je jen soukromou záležitostí,¹³² po různé podoby a stupně veřejné viditelnosti a participace.¹³³ Nielsen pozoruje typy participace muslimů na společnosti nebo jejich vztahu k ní sahající od gangů ze sociálně slabých skupin, přes radikální politickou muslimskou propagandu, izolacionismus ghett, ekonomicky aktivní vzdělanou vrstvu, po skupiny profilující se striktně jako muslimské bez snahy se integrovat či naopak skupiny snažící se vytvořit novou kulturu muslimů konstruktivně se účastnící ve společnosti.¹³⁴

Největší pozornost je ve společnosti věnována právě těmto vyjádřením vztahu minorit ke společnosti. Bohužel, většinou nikdo nereflektuje živou debatu, která o

¹²⁹ Česky např. Denny, Frederik M., *Islám a muslimská obec*, Praha: Prostor, 1999. K modernímu pojetí viz např. Roy, Olivier, *L'islam mondialisé*, Paris: Editions du Seuil, 2002.

¹³⁰ Již nyní pozorujeme vznik nové generace vůdců muslimských komunit, což značí, že islámský referenční rámec se akulturuje v sekularizovaném kontextu. V dalších generacích, pokud bude vývoj pokračovat shodně, by mohla být muslimská identita již plně oddělena od identity etnické a národnostní. Cesari J., *Muslim Identities in Europe*, s. 55 – 57.

¹³¹ Z těchto nových interpretací můžeme zmínit alespoň dílo Fazlura Rahmana, Mohammeda Arkouna, Tariqa Ramadana, Ismaela Faruqiho, Sadiqa J. al-Azm ad.

¹³² To prosazuje například B. Tibi, který proslul mimo jiné svými pracemi o politickém islámu: Tibi, Bassam, *Political Islam, World Politics and Europe Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*, New York: Routledge, 2008; též, *The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley: University of California Press, 2002, ad. Tibi tvrdí, že integrace muslimů v Evropě má i další konsekvence. Jestliže muslimům nebude dovoleno přijmout identitu Evropana, identifikují se *ummou*. Necítí se doma v Evropě, ale mohou se cítit doma v *ummě*, která jim dává pocit, že vědí, kdo jsou. Část *ummy* má ale za cíl Evropu islamizovat, což je velký problém pro integraci. Tibi o sobě říká, že sám je muslim, ale chce být i Evropan. Jeho cílem však není islamizace Evropy. Vzniká tím dilema, jakou identitu má přijmout. Tibi, Bassam, *Islam and Europe in the Age of Intercivilisational Conflict. Diversity and Challenges*, in: Kolektiv, *Islam and Europe. Challenges and Opportunities*, s. 79.

¹³³ Tuto myšlenku významně podporuje například T. Ramadan či T. Modood.

¹³⁴ Nielsen, J., *The Question of Euro-Islam*, s. 43.

vztahu k majoritní společnosti v komunitách probíhá. Ta se zabývá jak teologickými, tak filosofickými argumenty, protože muslimové potřebují najít nový vhodný způsob textové i právní hermeneutiky. Je to téma skutečně palčivé, a proto se do diskuse zapojují všechny směry a organizace, včetně radikálních a militantních. Občas se tedy diskuse nakloní i tímto směrem. Bohužel, evropská média jsou možná schopná zachytit pouze tyto radikální hlasy.

Podobně jako vztah muslimů k majoritě, má v Evropě zvláštní vývoj také jejich spiritualita. V prvních fázích vývoje komunit bylo častým trendem odmítání proklamovat svou víru. To se změnilo zejména s příchodem rodin, které byly zvyklé žít podle zvyklostí. V současnosti dominuje jakýsi „tichý agnosticismus“, kdy lidé zachovávají tradiční přechodové rituály a dodržují stravovací předpisy (v některých případech pouze doma) a islám se často stává spíše kulturní záležitostí. Častý je také jev, kdy věřící otevřeně svou víru vyznávají a důraz kladou zejména na její osobní rozměr a morální hodnoty. Významná skupina muslimů také svou víru prožívá skrze společenství, které jim dává řád života podobný původní vlasti i jistou formu autority. Mohou to být skupiny jak čistě spirituální, tak ale rovněž zaměřené misijně či dokonce militantně. Navenek je často pojí vnější znaky jako oděv či úprava vousů u mužů. Spiritualitu ale někteří muslimové prožívají i jako prostředek na podporu politiky, kdy islámský způsob života v sekulárních státech jako Turecko či Egypt prezentují jako příklad pro ostatní země.¹³⁵ Jedním z tradičních způsobů spirituálního života je členství v súfijských řádech, které se v Evropě přirozeně rozvíjí také.¹³⁶

4.2 Muslimské organizace v Evropě

Mezi evropskými muslimy funguje mnoho různých hnutí a skupin, které reflektují nastíněnou škálu spirituálního života evropských muslimů i jejich sociálních a politických požadavků.¹³⁷ V této podkapitole bych ráda popsala alespoň

¹³⁵ Domnívám se ale, že jejich skutečná představa o sekulárním státě s muslimskými hodnotami zcela nekoresponduje se současným stavem. K tomu došel také zmíněný výzkum společnosti Gallup. Esposito, J., Mogahed, D., *Who Speaks for Islam?*, s. 29 – 63.

¹³⁶ Dassetto, Felice, Nonneman, Gerd, *Islam in Belgium and the Netherlands: Towards a Typology of „Transplanted“ Islam*, in: Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, s. 196 – 203.

¹³⁷ Obecně o těchto skupinách např. Nielsen, Jørgen, *Muslims in Western Europe*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004; Cesari Jocelyne, *When Islam and Democracy Meet*; Roy, Olivier, *Globalised Islam. The Search for a New Ummah*, London: C. Hurst & Co., 2004; Wiktorowicz, Quintan, *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, Bloomington: Indiana University Press, 2004; ad.

ta nejvýznamnější hnutí či organizace, které mezi evropskými muslimy působí a získávají větší ohlas. Přirozeně to neznamená, že by každý evropský muslim byl členem či sympatizantem některé z těchto skupin, ale rozsah jejich aktivit, jak je zachycen i v zde citovaných studiích, nasvědčuje jejich nezanedbatelnému vlivu.

Tyto skupiny jsou pozoruhodné tím, že vznikly v muslimských zemích a do Evropy se dostaly až spolu s migrací. Zde také dostaly v některých ohledech nový rozměr. Některé organizace se spíše zaměřují na povzbuzení spirituality a věrnosti víře, což v novém, značně sekulárním, evropském prostředí jistě znamenalo další posílení těchto důrazů. Jiné vznikly v reakci na ekonomicko-politický vývoj v muslimských zemích a snaží se proti závratné evropské technické a ekonomické vyspělosti zdůrazňovat pozitiva islámské společnosti, nejlépe odkazem na „zlatou éru“ doby Proroka a prvních čtyř chalífů, kterou se snaží aktualizovat do současných sociopolitických podmínek a svými aktivitami mezi obyvateli poukázat na nedostatečnost současných státních systémů ve světě. Některé další skupiny mají spíše význam nacionálního hnutí s prvky islámské obrody a reagují na sekulární tendence ve svých zemích.¹³⁸

Všechny tyto skupiny přirozeně v Evropě vstoupily do odlišného prostředí, než v jakém vyrostly, ale prokázaly dobrou schopnost akomodace svých ideálů na nové prostředí a v Evropě lze hovořit o jejich úspěšném usazení se – ať už jako exilové bašty opozičního hnutí nebo jako nástroje rozvoje islámské identity muslimských imigrantů. Ne všechny, kteří navštěvují jejich mešity lze považovat za zcela oddané členy či sympatizanty. Lidé často navštěvují tu mešitu, kterou mají nejbližší nebo která patří k jejich etnické skupině nehledě na její ideové směřování. Přesto není podle Dassetto a Nonnemana zakotvení muslimů v asociacích a jiných organizacích radno podceňovat, protože se soustavně prokazuje jako způsob, jak mobilizovat velké skupiny lidí. (Některé politické či mediální frakce, např. v Belgii či Nizozemí, se pokouší vzbuzovat zájem o aktivity těchto skupin, které považují za rizikové.) Oba se však domnívají, že metody i cíle, které většina těchto organizací sleduje, jsou stále ještě přijatelným společenským vyjádřením náboženských aktivit.¹³⁹

¹³⁸ Pedersen, Lars, *Newer Islamic Movements in Western Europe*, Aldershot: Ashgate, 1999; Rubin, Barry (ed.), *Guide to Islamist Movements*, New York: M. E. Sharpe, 2010; ad.

¹³⁹ Dassetto, Felice, Nonneman, Gerd, *Islam in Belgium and the Netherlands*, s. 213n.

Hnutí zvané *deobandíja*¹⁴⁰ pochází z indického města Deoband (severně od Dillí) a za nadvlády muslimských Moghulů bylo důležitým centrem islámské vzdělanosti. Po dobytí Indie Brity roku 1857 tato tradice upadla, a proto zde roku 1868 založila skupina lidí kolem Muhammada Qásima (1832 – 80) školu.¹⁴¹ Od tradičního modelu se škola lišila přijetím britského systému pevných osnov a závěrečných zkoušek. Absolventi této školy pak po celé Indii zakládali síť podobných škol, které si financovali sami studenti (na rozdíl od tradičního financování skrze zvláštní nadaci, *waqf*). Hlavním učivem byl Korán, hadíthy a *šar'ca* a jako doplněk také filosofie a logika.

Protože stát již neorganizoval náboženské zajištění obyvatel, *'ulamá'* vystudovaní na školách deobandíji se brzy stali velmi populárními a vlivnými také v oblasti práva, kdy začali vydávat vlastní *fatwy* v hanafíjském *madhabu*. Jejich absolventi se vyznačovali poměrně vysokou mírou puritanismu, ale na druhou stranu, mnozí deobandíští duchovní byli silně zakotveni v súfíjských tradicích, které mají v indickém islámu pevné místo.

Stejně závislí na lidové podpoře byli duchovní hnutí *barelwíja*¹⁴² (podle města Bareilly východně od Dillí), kteří však stáli spíše v opozici k deobandíje, protože jejich důraz na súfíjský mysticismus byl mnohem silnější. Zakladatelem hnutí byl Ahmad Riza Chán (1856 – 1921) a jeho specifickým rysem byla rovněž spiritualita zaměřená na Proroka Muhammada,¹⁴³ uctívání duchovní autority Prorokových potomků a potomků velkých náboženských vůdců a světců a slavení lidových náboženských svátků, zejména Prorokových narozenin (*mawlid*). Sféry společnosti se tedy jaksi rozdělily. Deobandíja zaujala významné postavení zejména ve městech v okolí svých škol a barelwíja si získala rolnické vesnické obyvatelstvo zejména na severozápadě tehdejší Indie.

Džamá'at-al-Tablígħ (Společnost pro šíření víry)¹⁴⁴ je jakousi pietistickou odnoží deobandíji a vznikla v Indii ve 20. letech minulého století, kdy ji založil člen

¹⁴⁰ Viz např. Sikand, Yoginder, *Muslims in India. Contemporary Social and Political Discourses*, Delhi: Hope India Publications, 2006.

¹⁴¹ <http://www.darululoom-deoband.com>.

¹⁴² Viz např. Sanyal, Usha, *Ahmed Riza Khan Bareilwi: In the Path of the Prophet. Makers of the Muslim World*. Oxford: Oneworld, 2005.

¹⁴³ Někteří oponenti je prý vinili, že jej uctívají jako božstvo a tím se stávají *mušrikún*, přidružovači. Nielsen, J., *Muslims in Western Europe*, s. 137.

¹⁴⁴ Viz např. Howenstein, Nicholas, „Islamist Networks: The Case of Tablighi Jamaat“, dostupné online na <http://www.usip.org/publications/islamist-networks-case-tablighi-jamaat>, (cit. 16. 2. 2011).

súfijské rodiny Mohammed Ilyas (1885 – 1944). Ten vytvořil nový systém práce s velmi chudými a jen povrchně islamizovanými obyvateli Dillí, který spočívá v (nepříliš kvalitním a hlubokém) proškolení skupiny kazatelů islámu, kteří přicházejí na jiná místa, kážou a zase školí další kazatele.¹⁴⁵ Hnutí mělo velký úspěch zejména mezi chudými nevzdělanými obyvateli. Práce byla proto zaměřena i na řady bohatých obchodníků, kteří se měli obrátit k víře, věnovat část svého času misii a očistit také své obchodnické metody. V emigraci je hlavním cílem opět skupina marginalizovaných muslimů ze všech tříd, neschopných se prosadit nebo si najít pevné místo ve společnosti. Ilyas podle svých spisů nezamýšlel skrze hnutí získat nad lidmi moc a tak je přinutit žít islámsky, ale vzbudit v nich skutečnou víru, která je k ctnostem zbožného muslima přivede sama a promění se celá společnost. Hnutí se ani nijak nestaví k politickému životu, vůbec se jím nezabývá, což v minulosti uchránilo hnutí od problému či dokonce zániku.

Opačný postoj k politickému dění zaujali příznivci hnutí *Džamá'at-i-Islami* (Společenství islámu),¹⁴⁶ kteří se naopak zapojili do politického života britské Indie a představovali striktně antisekulární křídlo prosazující islámský stát pro muslimské Indy. Jejich voličská základna proto měla ignorovat vše západní, britské či hindské a oživovat původní islámské hodnoty a styl života. Po oddělení Pákistánu a Bangladéše se hnutí stalo velmi populárním mezi emigranty, kteří byli sice vyhnáni do muslimského státu, ten však islámské hodnoty vlastně moc neprosazoval. Časem se do řad příznivců připojili také mladí studenti, ale větší podporu hnutí nikdy nezískalo a to ani u pozdějších emigrantů na Západě, u nichž tento typ politického angažmá neměl opodstatnění.

Vlivným prvkem na Západě je také islámská sekta zvaná *ahmadíja*, která vznikla roku 1889 jako pozoruhodná syntéza některých křesťanských a islámských prvků. Její zakladatel Mírzá Ghulám Ahmad (1838 – 1908) se přikláněl k jedné ze zmíněných teorií o Kristově přežití s tím, že Ježíš měl dožít v Kašmíru. Ahmad věřil, že *parúsie* již nastala a on je Kristus, ale zároveň se považoval za *mahdího*. V roce 1914 se sekta rozštěpila a jedna část znala Ahmada za reformátora a druhá (vedená jeho rodinou) za proroka. Ahmadíja je velmi činná na poli misie zejména v západní Africe, ale hojně také mezi indickými muslimy na Západě.

¹⁴⁵ Cesari uvádí, že právě pro tento způsob práce se hnutí začalo přezdívat „muslimští Svědkové Jehovovi“. Cesari, Joselyn: *When Islam and Democracy Meet*, s. 94.

¹⁴⁶ <http://jamaat.org/home/index>.

Mezi arabskými imigranty jsou velmi populární *wahhábismus*¹⁴⁷ a *salafíja*,¹⁴⁸ hnutí navracející se k ideálu islámu jako hlavního společenského i politického činitele. Wahhábismus vznikl v polovině 18. století v dnešní Saúdské Arábii a své jméno získal od zakladatele Muhammada ibn ʿAbd al-Wahhaba (1703 – 91), který své učení založil na asi nejprísnějším, hanbalovském *madhabu*. Protože se ʿAbd al-Wahhab spojil s rodem ʿAl-Saúd, brzy se stal součástí politiky nové mocnosti, která se snažila dobýt vládu nad Arabským poloostrovem na osmanském sultánovi. Po první světové válce se osmanská říše rozpadla a wahhábismus se stal oficiální ideologií nového státu Saúdská Arábie. Svoji roli sehrály wahhábistické polovojskové sbory také v boji o ropu a dodnes jsou wahhábističtí duchovní vlivnou složkou státu i společnosti. To je poměrně problematická skutečnost vzhledem k tomu, že Saúdská Arábie je častým investorem do evropských mešit a muslimských center, která se kvůli své vazbě na velmi rigidní wahhábismus dostávají v evropských zemích pod drobnohled.

Salafíja oproti tomu není svázána s konkrétním režimem, ale je spíše intelektuálním hnutím, jehož zakladatelé¹⁴⁹ se snažili oživit ideály a styl života prvních muslimů. Tyto teologické, právní i politické koncepty ovšem pojímá v kontextu nové doby. Salafíja se vedle zemí Blízkého východu snažila prosadit také v Maghribu, kde však narazila na odpor tradičních duchovních struktur z horských oblastí a súfijských řádů. Během válek za nezávislost si ale získala své místo jako duchovní základ nacionalistických hnutí a svůj vliv v populaci udržovala také organizací vzdělávání. Salafíja může mít ale řadu více či méně konzervativních podob.

Na práci jednoho ze salafistických myslitelů Rašída Ridá však navázalo mnohem úspěšnější a signifikantnější hnutí, které si také získalo velikou podporu u, původem arabských, evropských muslimů, *Džámíʿat al-ichwán al-muslimín* (Muslimští bratři).¹⁵⁰ Toto původně egyptské hnutí založené Hasanem al-Banná (1906

¹⁴⁷ Viz např. DeLong-Bas, Natana J., *Wahhabi Islam. From Revival and Reform to Global Jihad*, London, New York: I. B. Tauris, 2007; Cajar, Tristan D., *Wahhabism. Unraveling the Myth*, Dominguez Hills: California State University, 2007, ad.

¹⁴⁸ Viz např. Meier, Roel (ed.), *Global Salafism, Islam's New Religious Movement*, New York: Columbia University Press, 2009.

¹⁴⁹ Džamal al-Dín al-Afghání (1839 – 97), Muhammad ʿAbduh (1849 – 1905) a Rashid Ridá (1865 – 1935).

¹⁵⁰ Viz např. Mitchell, Richard P., *The Society of Muslim Brothers*, Oxford: Oxford University Press, 1993; Maréchal, Brigitte, *The Muslim Brothers in Europe. Roots and Discourse*, Leiden: Brill, 2008; Rubin, B., *The Muslim Brotherhood. The Organisation and Policies of a Global Islamist Movement*, London: Palgrave Macmillan, 2010.

– 49) je v mnoha muslimských zemích ilegální pro svůj až militantní reformismus, často namířený právě proti vládám, které islám používají pouze jako politický nástroj, ale nábožensky založeny ve skutečnosti nejsou. Muslimští bratři se snaží vzbudit sebevědomou islámskou identitu, která by dokázala z vlastních intelektuálních i výrobních zdrojů čelit obecné westernizaci muslimů a západní dominanci. Proto zakládají na Západě své buňky a nejčastěji oslovují mladé lidi, kteří mají přes internet přístup k textům hlavních ideologů hnutí. Jejich myšlenky jim poskytují návod, jak se vyrovnat s často dost složitou realitou dvojí identity Evropana-muslima. Na tomto základě vzniklo několik skupin a asociací muslimských studentů, které jsou ve veřejném povědomí poměrně dobře přijímány (viz níže). Muslimští bratři také prakticky demonstrují potenciál islámu k budování a udržení funkční společnosti, a proto organizují v arabských i evropských hnutích jakousi paralelní sociální péči. Vedou zdravotnická centra, pečovatelskou službu, ale především školy, čímž v muslimských zemích poskytují služby, které stát opomíjí, a v Evropě žádané islámské zázemí běžného života, které státy často odmítají přizpůsobit muslimským obyvatelům a jejich nárokům.

Poněkud odlišný vývoj měly náboženské organizace v Turecku, kde sekularismus nebyl importovaný kolonizátory, ale ve značně militantní podobě vznikl na domácí půdě. Během vlády Mustafy Kemala Atatürka (1881 – 1938) byl islám vytlačen z veřejného života, ale přesto dosud silná tradice súfijských řádů a zachované školy pro imámy si vyžádaly zřízení Ředitelství pro náboženské záležitosti (*Diyanet Isleri Başkanlığı*, zkráceně jen *Diyanet*),¹⁵¹ které mělo na starosti dohlížet nad organizací náboženského života v zemi. Později byl *Diyanet* také zodpovědný za organizaci duchovního života Turků v emigraci, kde má nyní nejrozsáhlejší síť tureckých mešit. Nielsen tvrdí, že ustanovování mešit *Diyanetu* a přísný výběr imámů v nich působících byl i evropskými vládami považován za velmi pozitivní jev a terénní průzkumy ukázaly, že většina Turků si sekulárnější orientaci nese s sebou i do emigrace a mešity více islámsky profilovaných tureckých hnutí navštěvovat nechce.¹⁵²

(*Avrupa*) *Milli Görüş Teskilatları* ((Evropskou) organizaci Národní pohled)¹⁵³ lze považovat za nábožensky a kulturně orientované křídlo někdejší turecké Strany

¹⁵¹ <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dy/Default.aspx>.

¹⁵² Nielsen, J., *Muslims in Western Europe*, s. 32.

¹⁵³ <http://www.milligorusportal.com>; <http://www.igmg.de>.

národní spásy.¹⁵⁴ Tato skupina považuje islám za sociální projekt, cení si technické vyspělosti a moderní vědy a zároveň vzhlíží ke staré turko-osmanské identitě. Jejimi členy jsou nejčastěji mladí otcové, kteří se sice narodili v Turecku, ale vyrostli a studovali na Západě a jsou tedy socializováni do dvou odlišných společností. Přirozeně největší základnu má hnutí v Německu. Věřící se politicky dost angažují a určitý nádech mysticismu dává skupině charakter moderního bratrstva. V 90. letech ale hnutí v Německu prošlo určitým vnitřním přerodem, kdy se do vedení dostali mladí, kteří v Německu prožili celý život a zejména v otázkách integrace zastávali otevřenější názor než jejich předchůdci. Dnes je běžné, že mešity Milli Görüş úzce spolupracují s mešitami Diyanetu či se dokonce obě komunity dělí o jednu mešitu.¹⁵⁵

Více stranou dosud stojí hnutí *Süleymançı*, které vzniklo ve 30. letech minulého století z řádu Naqšbandíja dílem Süleymana Hilmi Tunahana (1888 – 1959). Tunahan zakládal v anatské části Turecka školy, které svou oblibou konkurovaly státním školám. Za své aktivity byl Tunahan uvězněn, což však bylo v posledku kontraproduktivní, protože jeho následovníci jej začali považovat za *mahdího* a „pečeť světců“. Jeho školy se také vyznačovaly vcelku radikálním pojetím islámu, což skupinu odsunulo na úplný okraj sekulární turecké společnosti (až k jejímu zákazu). Velmi brzy se proto hnutí uchytilo v Německu, kde v Kolíně nad Rýnem vzniklo exilové vedení organizace.¹⁵⁶ To se však občas projevovalo velmi anti-integračně, což pro německou vládu představovalo velké riziko a jejich školy a centra byly postupně zavírány. Koncem 80. let už proto přijalo nové vedení jiný styl práce a spíše se zaměřilo na prezentaci svého súfijského charakteru.

Poslední hnutí, které zmíníme, je rovněž tureckého původu a rovněž má mystické rysy. Hnutí *Džamá'at al-Núr* (Společenství světla),¹⁵⁷ známé také jako *nurcu*, založil Badi' al-Zaman Said Nursi (1878 – 1960).¹⁵⁸ Nursi byl jedním z blízkých Atatürkových spolupracovníků, ale jeho duchovní založení jej nakonec z reformního hnutí odvedlo. Svě žáky vedl k osobní spiritualitě a osobnímu zaujetí

¹⁵⁴ Viz např.: Schiffauer, Werner, *Nach dem Islamismus. Die islamische Gemeinschaft Milli Görüş; eine Ethnographie*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010.

¹⁵⁵ Karakaşoğlu, Yasemin, Nonneman, Gerd, *Muslims in Germany, with Special Reference to the Turkish-Islamic Community*, in: Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, s. 264.

¹⁵⁶ <http://www.vikz.de>.

¹⁵⁷ Výpis přidružených stránek hnutí <http://www.user.gwdg.de/~mriexin/NurLinks.html>, (cit. 16. 2. 2011).

¹⁵⁸ Viz např.: Nereid, Camilla T., *In the Light of Said Nursi. Turkish Nationalism and the Religious Alternative*, Bergen: Universitet i Bergen. Centre for Middle Eastern and Islamic Studies, 1997.

pro víru. Ačkoliv stát považoval toto hnutí za rizikové, získalo velký ohlas především mezi podnikateli a intelektuály. Je proto také velmi oblíbené mezi imigranty na Západě.

Vedle těchto nejvýznamnějších existují také další skupiny a hnutí. Tyto skupiny lze klasifikovat jako rigidní tradicionalisty, kteří prosazují tradiční interpretaci náboženských skutečností, modernizující muslimy, kteří se sice snaží o moderní reinterpretaci, ale stále se inspiroují spíše tradičními autoritami, a reformní muslimy, kteří hledají nové způsoby vyjádření své víry, ale ještě nemají pevně stanovené obrysy. Většinou jde o práci jednotlivých myslitelů.¹⁵⁹ Skupiny se také odlišují v tom, do jaké míry směřují k pietismu, individualizaci nebo ke zveřejňování náboženství ve společnosti. Kritériem pro jejich činnost je také jejich ideový zdroj, tedy zda jsou satelitními skupinami jiných skupin mimo Evropu a své činnosti zaměřují na podporu těchto původních hnutí a/nebo zemí, či se spíše zaměřují na muslimy, kteří se pokouší žít v evropských zemích. Existují také skupiny, které konstituují zcela novou podobu nadnárodní vize panislamismu, který by se povzněl i nad evropský kontext.¹⁶⁰

Realita muslimských komunit v evropských městech je tedy velmi barvitá a není možné ji posuzovat jako jednolitý fenomén. V počátku kapitoly zmíněný sekularismus evropské společnosti se v posledních dvou desetiletích stal s růstem významu náboženství mezi imigranty spíše přítěží a dlouho neřešené problémy jejich komunit se nyní odráží v napjatých vztazích mezi evropským původním obyvatelstvem a jeho novými sousedy. Ačkoliv, jak uvidíme na některých místech následujících kapitol, se v mnoha případech podařilo sekulárním správcům najít způsob, jak vyhovět požadavkům všech svých občanů, v mnoha případech jsou muslimské enklávy vnímány negativně.

Zde proto nastupuje prostor pro mezináboženský dialog. Domnívám se, že právě interakce muslimských komunit v Evropě je příležitostí, kde se mohou vztahy mezi muslimy a křesťany rozvíjet, a kde křesťané mohou být muslimům dobrými sousedy a bližními, protože mnoho ze svých zkušeností s okolní společností s muslimy sdílí.

¹⁵⁹ Významným intelektuálním postavám soudobého islámu se věnuje např. Esposito, John, Voll, John (eds.), *The Makers of Contemporary Islam*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2001.

¹⁶⁰ K těmto organizacím podrobněji viz např.: Dassetto, F. and Nonneman, G., *Islam in Belgium and the Netherlands*, s. 206 – 210; Cesari, J., *When Islam and Democracy Meet*; ad.

Co se týče otevřenosti jednotlivých konfesí, Nonneman došel k závěru, že křesťanské církve se více angažují v dialogu s muslimy v zemích s římskokatolickou většinou (za vzor dává Itálii) a protestantské země přistupují k muslimům spíše rezervovaně. Pravoslavné církve považuje za velmi specifický příklad, protože jejich historická zkušenost i současné dění nenasvědčují tomu, že by byly muslimům nějak nakloněny.¹⁶¹ Já se však domnívám, že postoje církví k muslimům nelze opírat pouze o konfesní identitu. Jak totiž uvidíme v následující části, často je určující spíše místní historický, sociální a politický kontext. Zároveň se v posledních letech (a to Nonneman nemohl v roce 1996 dost dobře předpokládat) protestantské a pravoslavné církve více obrací k dialogu s muslimy a vzájemné otevřenosti, především skrze světové ekumenické hnutí, o čemž také dále pojednáme. Na druhou stranu církve, které nejsou v těchto organizacích sdruženy, si zachovávají odstup nebo islám přímo odmítají (především jde o svobodné a charismatické církve).

Domnívám se, že své postoje k islámu církve čerpají ze dvou zdrojů. Jedním je míra exklusivity jejich teologie náboženství a druhým je národní kontext. Podle všech dokladů si církve činí vlastní názor na muslimy podle dění v dané zemi. Proto se jednotlivé konfese v tomto ohledu liší stát od státu a nelze věc generalizovat. Jestliže jsou na mezinárodní úrovni a v západoevropských zemích protestantské země vedoucími postavami dialogu s muslimy, ve střední a východní Evropě tomu tak zatím není. Jestliže totiž nepocítují obecnou potřebu společnosti dialog vést, nijak jej nepodněcují. V případě římskokatolické církve bych odpověď hledala v jejím územním záběru a zkušenostech z různých zemí světa, které ji v 60. letech během II. vatikánského koncilu přinutily svůj postoj přehodnotit a muslimům se pootevřít. Jak uvidíme, v rámci celku římskokatolické církve v jednotlivých evropských zemích to ale není obecný trend. Pravoslavné církve se na mezinárodní úrovni dialogu účastní a alespoň oficiálně mu nekladou větší odpor. V lokálních kontextech Evropy však spíše stojí v pozadí, v některých případech muslimy zcela odmítají. V zemích Balkánského poloostrova mají postoje ještě specifitější. Paradoxem však je, že v Syropalestině jsou to naopak pravoslavné církve, které jsou v dialogu s muslimy nejvýraznějšími hráči. Přirozeně je to dílem dějinného kontextu.

¹⁶¹ Nonneman, G., *Muslim Communities in the New Europe: Themes and Puzzles*, in: Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, s. 17.

Respektované postavení křesťanských církví v evropských zemích jim však dává značný prostor pro vyjednávání se sekulární sférou. Evropou se již léta táhne diskuse o obecném postavení náboženství ve veřejném prostoru. Humanistická hnutí odporují ideji, že by se náboženství měla intenzivněji zapojovat do chodu společnosti, ale vývoj evropské politické scény tomuto trendu příliš nenasvědčuje. Podpora církevních sociálních a vzdělávacích institucí a snaha vyhovět požadavkům církví na institucionalizaci dialogu se strukturami EU (viz níže) v článku 17 tzv. Lisabonské smlouvy naznačují, že křesťanství opět získává „pevnější půdu pod nohama“.

Je přirozené, že tohoto procesu se budou chtít účastnit také jmenovaná hnutí a organizace. Na církve i sekulární sféru to klade jeden zásadní požadavek – přijmout muslimské organizace jako partnery, je-li prokazatelný jejich pozitivní vliv na organizaci muslimských komunit, jejich integraci a tvorbu zdravé skupinové identity. Ani tehdy, kdy by tyto vlivy nebyly prokazatelné, je však nutné s těmito organizacemi počítat již jen proto, že mnohé z nich reprezentují významné množství evropské muslimské populace. A jejich ignorací či byrokratickou šikanou změny jejich přístupu k Evropě a integraci rozhodně docílit nelze.

V mezináboženském dialogu je proto možné, nejen pro muslimy ale i další náboženství a kulty, vyjednat podobný sdílený prostor, který by jim umožnil naplňovat svou potřebu práce pro společnost a zároveň jim tak přiznal rovnocenné a integrální postavení v evropské společnosti. Již jen skutečnost, že zmíněný článek 17 se týká všech náboženství (paradoxně včetně humanistických hnutí), dokazuje, že léta společného dialogu křesťanů a muslimů v Evropě dokázala vytvořit atmosféru, ve které jsou evropské centrální orgány ochotny poskytnout stejná práva všem náboženstvím, ačkoliv mnohá z nich jsou v členských státech diskriminována. Vývoj na této úrovni evropské politiky se proto může, při soustavné snaze náboženských představitelů i řadových členů, odrazit na budoucí podobě koexistence a spolupráce náboženství i evropských národních vlád.

ČÁST DRUHÁ

Křesťansko - muslimský dialog v Evropě

*Bůh řekl Noemu a jeho synům:
„Hle, já ustavuji svou smlouvu s vámi
a s vaším potomstvem i s každým živým tvorem, který je s vámi...
Ukáže-li se na oblaku duha, pohlédnu na ni
a rozpomenu se na věčnou smlouvu mezi Bohem
a veškerým živým tvorstvem, které je na zemi.“*

1 Mojžíšova, 9, 8 – 10, 16

*Velebte Hospodina se mnou,
vyvyšujme spolu jeho jméno.*

Žalm 34,4

V první části této práce jsme hovořili o mnoha aspektech, které se projevují při studiu křesťansko-muslimského dialogu jako takového. Přihlédli jsme také k jeho teologickým specifikům a ke kontextu soudobé evropské migrace – jejím sociologickým i religionistickým aspektům a potenciálu pro mezináboženský dialog. V této části se budeme zabývat mezinárodními institucemi evropského i celosvětového charakteru, institucemi sekulárními i náboženskými. Pojednáme také již o konkrétních evropských zemích, přesněji o situaci, ve které se nachází jejich muslimská minorita a popíšeme příklady konkrétních aktivit křesťanů a muslimů.

Muslimská imigrace do Evropy je ve větším měřítku záležitostí až 19. století. Muslimové byli na evropských územích historicky přítomni velmi významně již od středověku. Především jde o Iberský poloostrov, kde muslimové vytvořili několik emirátů hospodářsky a politicky propojených s maghribskou monarchií. Od počátku 15. století jejich moc upadala a vládci těžili jen ze vzájemné řevnivosti křesťanských států na severu a východě poloostrova. Sjednocením Aragonie a Akvitánie však nastoupil nový řád a poslední emirát v Granadě padl roku 1492.

Jisté pozůstatky islámské přítomnosti nacházíme i na středomořských ostrovech a jihu Apeninského poloostrova, který po krátkou chvíli obývali muslimští obchodníci a vojenské jednotky. Moderní imigrace nastala až v poválečném období, kdy sice Itálie sama patřila mezi „exportéry“ námezdních dělníků do Západních zemí, ale brzy se stala vytouženou destinací afrických nelegálních imigrantů prchajících z bývalých evropských kolonií zmítajících se v občanských válkách a genocidách. Tento trend trvá a Itálii působí trvalé ekonomické i politické problémy.

Balkánský poloostrov patřil až do počátku 20. století pod osmanskou nadvládu a je proto jedním z evropských regionů, kde je islám „doma“. I přes válečné čistky a komunistické represe se zde zachovaly početné muslimské enklávy, které však byly oslabené migrací do západních a skandinávských zemí či do zámoří.

Skandinávie a Pobaltí má s muslimy zkušenost starší, i když ne nutně tak významnou. Skandinávci se s muslimy setkali spíše jako s piráty, kteří v 17. století podnikali výpravy až do Baltského a Severního moře. Pobaltí pak může těžit ze své dlouhé historie soužití s muslimy. Historická část polských a pobaltských muslimů

jsou Tataři, příslušníci různých dílčích etnických skupin¹⁶². Už v 17. století na území Polsko-litevského království žilo přes 100 tisíc Tatarů, kteří místo platu za služby králi obdrželi majetky. Požívali zde poměrně velké náboženské svobody a mnoho jejich zvyků přešlo do folklóru. Úplně první skupiny ale přišli buď jako součást mongolských vojsk v 15. století nebo jako zemědělci z Povolží. V současné době v celé oblasti někdejší polsko-litevské říše hovoříme většinou jen o několika málo tisících muslimských obyvatelích, protože Tataři se během dob a válek rozešli do Švédska či Finska, během vlády Sovětského svazu jejich počty doplnila další islamizovaná etnika z Kavkazu či středoasijských stepních států vlivem nucené vnitřní svazové migrace. Po pádu Svazu se mnozí vydali na Západ a jejich místo nahradili noví imigranti z muslimských zemí, jejichž počty ale vzhledem k post-sovětské ekonomické situaci Pobaltí nebyly nijak závratné.

Podobně rakouské muslimské komunity lze datovat již do období po porážce osmanských vojsk u Vídně roku 1683, kdy v Rakousku zůstala řada osmanských vězňů a zajatců. Navíc se po záboru Bosny a Hercegoviny v roce 1878 a následné anexi v roce 1908 muslimové stali součástí obyvatelstva Rakouska-Uherska. Díky tomu však získali statut zákonem uznávaného náboženství již v roce 1912, který posloužil k novému uznání vládou v roce 1979.

Prusko angažovalo turecké vojenské jednotky uprchlé z ruské armády již za vlády krále Fridricha Viléma I. v roce 1731. Především obchodní spolupráce Pruska a následně Německa s Osmany pokračovala i v 19. století. V oblasti náboženství se projevila např. ustanovením muslimského hřbitova v Berlíně či vybudováním mešity za podpory Osmanského sultána roku 1866.¹⁶³ Již před první světovou válkou tedy zejména v Berlíně žila na tehdejší dobu početná muslimská komunita, která byla během této války posílena tatarskými, kavkazskými a tureckými dezertéry a zajatci z ruské armády, ale také Indy z armády britské či Senegalcí a Alžířany z francouzské. Po válce se do Německa navíc uchýlily tisíce uprchlíků z území ovládaných Stalinovým Ruskem.

¹⁶² Slovo *tatar* znamená lučištník. Etnikum nepochází z mongolských nájezdných vojsk, ale z turkicky mluvících muslimských Bulharů, kteří se usazovali ve staré Litvě od 14. století. Velká část jejich populace přišla jako vojáci (a zůstali jako zajatci) z Povolží, a během následujících století sem za nimi přicházelo i mnoho šlechtických rodů, které z jejich panství vyhnal hladomor a epidemie. Někteří se usadili kolem Vilniusu a mnozí naopak v jižním Polsku na úpatí Tater.

¹⁶³ Nielsen, J., *Muslims in Western Europe*, s. 2.

Příliv muslimských imigrantů do Velké Británie nastal již první polovině 19. století, kdy byli indiští námořníci a dělníci najímáni do služeb východoindické společnosti. Při stavbě Suezského průplavu v roce 1869 se do Británie dostali dělníci z Jemenu a Somálska, kteří brzy začali v nové zemi zakládat domy súfíjských *turuq* (sg. *taríqa*) a rozvíjeli zde svůj náboženský život. S rozvojem obchodu s muslimskými zeměmi se brzy k dělníkům připojili také indiští aristokraté či mladí studenti ze západní Afriky. Jejich rostoucí počet inicioval výstavbu první mešity v Liverpoolu a v Londýně koncem 19. století. Další rozvoj muslimské komunity do velké míry záležel na politických vztazích britské monarchie s muslimskými zeměmi.

Vazby muslimů na Francii se rovněž datují do 19. století, kdy Francii ovládala část severní Afriky a do země přijíždělo mnoho studentů, úředníků a obchodníků. Navíc byla oblíbenou destinací různých islámských disidentů z celého muslimského světa, kteří zde zakládali a rozvíjeli své nábožensko-politické aktivity. Po druhé světové válce se ale typ imigrantů změnil z elity na dělníky. Bývalé kolonie se snažily o získání autonomie a dosavadní francouzská správa, často vedená místními obyvateli, se rozpadla. Alžíráné, Maročané či Tunisáné pracující pro francouzské úřady a společnosti často museli z vlasti uprchnout do Francie a spolu s nimi sem mířila levná pracovní síla.

1. Mezinárodní instituce

Jak jsme uváděli v první části práce, podle našeho názoru je nejučinnější platformou pro dialog denní setkávání věřících různých věr. Přesto by „dialog denního života“ neměl širšího významu, pokud by neexistovala platforma vyšší společenské roviny, která by jej refleктоvala. Proto se nejprve budeme věnovat této nejvyšší úrovni, jak v sekulárním, tak v náboženském prostoru, abychom se dříve, než přistoupíme k poznávání jednotlivých národních a regionálních aktivit, seznámili s široce platným rámcem pro dialog křesťanů a muslimů v Evropě.

Uvedeme si zde pouze některé nejdůležitější platformy dialogu, které jeho podobu ovlivnili v minulosti nejvíce, a které jsou i v současné době nejvýraznějšími „hráči“. Z důvodu omezeného rozsahu práce opomeneme také některé mezinárodní organizace, které se na evropský kontext přímo nezaměřují, případně některé jejich aktivity zmíníme přímo u konkrétních evropských států.

1.1 Snahy o dialog v sekulárních mezinárodních uskupeních

Evropský sekulární prostor mezinárodního rozměru zcela jistě reprezentují struktury Evropské unie (dále jen EU). Zmíníme zde některé její orgány, které se do dialogu s náboženstvími zapojily a krátce zmíníme i jiné mezinárodní organizace, jejichž činnost evropský kontext ovlivnila.

1.1.1 Evropská unie

Náboženství byla v poválečné Evropě zvláštním způsobem ignorována a v překotně se vyvíjející moderní společnosti pro ně zdánlivě nebylo místo. Přerod však nastal v 80. letech. Evropská komise (*European Commission*, EK)¹⁶⁴ vedla dialog s církevními představiteli již od roku 1982 prostřednictvím konferencí, konzultací nebo seminářů. EK chtěla do dialogu zapojit také muslimy, kteří začali být pomalu vnímáni jako nová realita evropské společnosti. EK však nedokázala najít žádné vhodně reprezentanty. Ti byli totiž institucemi stále považováni za migranty a nemohli tedy požadovat výhody, kterými disponovaly například křesťanské církve.

¹⁶⁴ http://ec.europa.eu/index_en.htm.

S rostoucím polem působnosti EU, od prostých ekonomických zájmů po aktivity kulturní, sociální, vzdělávací i bezpečnostní, se nutně musela začít zabývat také otázkou imigrační politiky EU jako celku. Pravomoci nad určením vztahu států a náboženství jsou plně v kompetenci států, jak to zachycuje Amsterdamská úmluva v článku 11 i článek 17 Lisabonské Smlouvy. Bérengère Massignonová se domnívá, že jeden z důvodů pro spolupráci EU s náboženstvími je ten, že zoufale postrádá lidské zdroje, které by zpracovávaly potřebné analýzy. Spojením s náboženskými a dalšími veřejnými organizacemi tak mohou tyto analýzy dostávat přímo od nich. Muslimské organizace, na rozdíl například od křesťanských, ale většinou nemají potřebné odborníky, kteří by se orientovali v náboženských, sociálních i evropských záležitostech k dispozici.¹⁶⁵ EU se totiž skrze Evropskou komisi pro migraci (*European Committee on Migration*)¹⁶⁶ od roku 1987 aktivně podílí na výzkumu socializačních procesů v imigrantských komunitách, které využívá k tvorbě strategických cílů evropské integrace.¹⁶⁷

Počátkem 90. let vznikla síť *Migreurope* jako fórum pro dialog s muslimy, které dosáhlo uznání Vrchním ředitelstvím pro sociální záležitosti v EU. Každá evropská země v něm měla své muslimské zástupce, ale protože turečtí a arabští muslimové si s sebou na jednání nosili své spory a snažili se je skrze fórum řešit, platforma později zanikla. V roce 1994 vznikla iniciativa *Soul for Europe* (Duše pro Evropu), která umožňovala náboženským uskupením zapojit se do diskuse o významu evropské integrace a kulturních základech EU v rámci širší diskuse o preambuli Listiny základních práv a preambuli evropské ústavy. Tehdy muslimové vyzvali evropské instituce, aby do náboženského odkazu Evropy zahrnuli také islámské evropské dědictví.¹⁶⁸ Jedním z argumentů, proč by islám měl být zařazen do evropského dědictví, byl ten, že velká část evropské kultury vlastně pochází z mimoevropské oblasti, a to z Palestiny, kde se zrodila židokřesťanská tradice, nebo

¹⁶⁵ Massignon, B., *Islam in the European Commission's system of regulation of religion*, in: Al-Azmeh, A., Fokas, E. (eds.), *Islam in Europe*, s. 136n.

¹⁶⁶ http://www.coe.int/t/dg3/migration/default_en.asp.

¹⁶⁷ Studie z roku 1991 pojednává o detailním stavu života, integrace a potřeb migrantů v Evropě. Dostupná je online na: http://www.coe.int/t/dg3/migration/Documentation/Series_Community_Relations/MG-CR%20_91_%201_community_ethnic_relations_report_en.pdf#xml=http://www.search.coe.int/taxis/search/pdfhi.txt?query=migrant+integration&pr=Internet_D&prox=page&rorder=500&rprox=750&rdfreq=500&rwfreq=500&rlead=500&rdepth=250&sufs=1&order=r&mode=&opts=&cq=&sr=&id=495e71ddb, (cit. 4. 2. 2010).

¹⁶⁸ Například návrh na „Den Averroa“ byl parlamentu neúspěšně navrhován roku 1996. Massignon, Bérengère, *Islam in the European Commission's system*, s. 144. Návrh se nakonec nedostal ani do tzv. „Lisabonské smlouvy“, platné od 1. prosince 2009.

z jejího okraje, tedy z Řecka. O příspěvku ryze evropského osvícenství tento argument ale nevypovídá nic. Andaluský islám je tradičním prvkem, na který se muslimové v této diskusi dodnes obracejí.¹⁶⁹ Tehdy byla ale reprezentace muslimů spíše symbolická, protože v Evropě stále neexistovaly žádné celoevropské organizace, které by se dialogu mohly relevantně účastnit. V reakci na tuto poptávku proto brzy začaly vznikat organizace muslimů, kteří se zajímali o evropské záležitosti a zároveň začali evropští představitelé hledat jiné prostředníky dialogu.¹⁷⁰

Muslimové se proto do diskuse i obecně do dialogu EK s náboženstvími zapojili výrazněji až v roce 1997 skrze *Muslim Council of Cooperation in Europe* (Muslimská rada pro spolupráci v Evropě, CMCE; vznikla roku 1996),¹⁷¹ která ale reprezentuje spíše menšinové evropské muslimské skupiny, oproti mnohem významnějším organizacím s vazbami na Muslimské bratří – například *European Fatwa and Research Council* (Evropská rada pro fatwu a výzkum)¹⁷², *Federations of Islamic Organisations in Europe* (Federace islámských organizací v Evropě)¹⁷³, *Union of Islamic Organisations in Europe* (Svaz islámských organizací v Evropě), apod. V roce 2003 bylo přizváno také *Forum of European Muslim Youth and Student Organisations* (Fórum evropské muslimské mládeže a studentských organizací, FEMYSO, viz níže). Ve spojení s Vrchním ředitelstvím pro mládež a sport Rady Evropy se FEMYSO zapojilo do mnoha aktivit a osvětových seminářů a stalo se proto oblíbeným partnerem ve snaze usnadnit participaci mladých muslimů na evropských programech. Často si jej pro spolupráci vybírá například *Bureau of European Policy Advisers* (Úřad evropských poradců ve věci strategií, BEPA)¹⁷⁴, která vznikla roku 1989 pod názvem *Forward Studies Unit* (Jednotka předních studií) s cílem spojit se v dialogu s evropskou společností, zvláště s náboženskými a humanistickými skupinami v Evropě a skrze konzultace s experty směřovat evropskou politiku podle aktuálních potřeb společnosti. Muslimské organizace byly nejspíše zvány podle toho, zda měly dobré vztahy také s jinými orgány EU. Například Evropský parlament se stal velmi aktivním partnerem na úrovni lokální mobilizace,

¹⁶⁹ Ibid., str. 145.

¹⁷⁰ Massignon, B., *Islam in the European Commission's system*, s. 126 – 128.

¹⁷¹ http://ec.europa.eu/dgs/policy_advisers/archives/activities/dialogue_religions_humanisms/muslim_en.htm, (cit. 16. 3. 2011).

¹⁷² <http://www.e-cfr.org/en>.

¹⁷³ <http://www.euro-muslim.com>.

¹⁷⁴ http://ec.europa.eu/bepa/index_en.htm.

protože zprostředkovával kontakty s EK. Vznikaly tak různé lokální aktivity nebo semináře.¹⁷⁵

Massignonová hovoří o tom, že spolupráce křesťanských organizací s Radou Evropy nebo Evropským parlamentem byla mnohem snazší, protože EK neměla žádný akreditační systém, který by jí umožnil spolupracovat se skupinami různé velikosti a vlivu.¹⁷⁶ Proto EK většinou ovládla lobby velkých evropských církví nebo křesťanských uskupení. Ty si také mohou dovolit financovat celé reprezentační týmy se sídlem v Bruselu, kdežto muslimské organizace na platy tolika lidí nemají prostředky a jejich činnost je tedy více omezená. Většinou pracují jako dobrovolníci nebo jen na částečný úvazek a často se zabývají také lokálními záležitostmi, takže nezvládají být zároveň na jednání u evropských orgánů. Jsou proto alespoň zvaní na různé mezináboženské semináře a konference.¹⁷⁷

Evropská integrace však není omezená pouze na členské státy. Významné aktivity vyvíjí EU za hranicemi svých členských států. EU musí kvůli vlastní bezpečnosti napomáhat mírovým procesům v některých málo stabilních evropských regionech a zároveň tím pomáhá kultivovat jejich politické i hospodářské prostředí kvůli dalšímu rozšiřování EU. To se nyní vztahuje na kandidátské země jako Chorvatsko, Srbsko, Bosnu a Hercegovinu či Kosovo. Kromě Chorvatska zatím představují značné bezpečnostní a tedy i imigrační riziko, protože etnicko-náboženské konflikty jsou v oblasti znovu ožívány.¹⁷⁸ Ještě významnější je studium situace v Turecku¹⁷⁹ a angažmá EU v reformách turecké vlády směřujících (snad) k

¹⁷⁵ Massignon, B., *Islam in the European Commission's system*, s. 131. Aktivity BEPA zaměřené na spolupráci s náboženskými a humanistickými skupinami lze najít online na: http://ec.europa.eu/bepa/activities/outreach-team/dialogue/index_en.htm, (cit. 24. 6. 2010).

¹⁷⁶ Tento systém *The European Transparency Initiative* (Evropská iniciativa pro transparentnost) vznikl v roce 2005 a zpřístupněn byl v červnu 2008. Jednotlivé zájmové skupiny se do něj postupně zapisují, aby měly přístup k jednáním orgánů EU. Například Konference evropských církví, největší evropská ekumenická organizace (podrobněji viz kapitola 1.2.2) souhlasila se zapsáním své Komise pro církve a společnost, sídlící přímo naproti Evropské radě v Bruselu, v dubnu 2010.

¹⁷⁷ Massignon, B., *Islam in the European Commission's system*, s. 132.

¹⁷⁸ K teorii etnických konfliktů obecně viz např.: Tesař, Filip, *Etnické konflikty*, Praha: Portál, 2007; Moravčíková, Michaela, *Náboženství na Balkáně*, Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a církví, 2007; Markovich, Slobodan, Weaver, Eric B., Pavlovic, Vukasin (eds.), *Challenges to New Democracies in the Balkans*, Belgrad: Association of Fulbright Alumni of Serbia and Montenegro, 2004; a další.

¹⁷⁹ K tomu např.: Musilová, Jana, *Turecko a Evropa: Překážky Turecka na cestě do sjednocené Evropy a evropská perspektiva Turecka*, magisterská práce na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně, 2008 (vedl Vladimír Gončec); Yavuz, M. Hakan, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009; Stivachtis, Yannis A. (ed.), *Turkey-European Union Relations: Dilemmas, Opportunities and constraints*, Lanham: Lexington Books, 2008; Pirický, Gabriel, *Islám v Turecku: Fethullah Güllen a Nurcuovia*, Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda, 2004; a další.

demokratizaci.¹⁸⁰ Většina politiků i médií tento krok považuje za velmi rizikový a vidí jej jako rozhodný pro islamizaci Evropy. Spíše než to je ale podle Amiraux vstup Turecka rizikem pro její politickou definici. Pak by totiž mohly vstoupit do sdružení všechny státy, které mají tendenci k demokratizaci a mají historické vazby s Evropou, tedy například Maroko, Tunisko nebo Izrael.¹⁸¹

S útoky v roce 2001 přišel zásadní obrat v přístupu EU k náboženstvím a na povrch se dostala spíše než otázka náboženství, otázka „střetu civilizací“ a kultur.¹⁸² Hlavním cílem evropských institucí bylo podpořit dialog kultur (tj. křesťanské a islámské), aby se předešlo generalizujícímu spojení arabských a obecně muslimských zemí s terorismem. Bohužel tato snaha nedosáhla potřebné odezvy. Role náboženství byla proto v dialogu upozaděna jako příliš riziková a do první linie se dostala spíše kultura a obecné sekulární hodnoty jako lidská práva, tolerance nebo respekt k odlišnostem.

Od roku 2003 byli k dialogu místo náboženských představitelů, jak to bývalo zvykem dříve, zváni evropští muslimští intelektuálové. Na druhou stranu, muslimští imigranti se z dočasného jevu stali možným mostem mezi kulturami a důležitým článkem v dialogu kultur v Evropě. Tento posun se bohužel nedotkl revize imigrační politiky členských zemí. Naopak ale přinesl pravidelný monitoring rasistických a xenofobních projevů na adresu muslimů, kterých po září 2001 značně přibýlo.¹⁸³

Rada Evropy (*Council of Europe*, RE)¹⁸⁴ nemá tematiku spolupráce s náboženskými skupinami v Evropě přímo ve svém programu, ale práce některých dílčích agentur se jich může dotýkat. Ať již jde o ochranu lidských práv (uprchlíků, migrantů, sociálně znevýhodněných skupin, apod.), kde náboženské komunity představují vhodného partnera pro řešení konkrétních případů, posilování demokracie a zlepšování procesů v rámci místních samospráv (s cílem integrovat národnostní a

¹⁸⁰ Muslimské identity a přítomnosti v EU by totiž podle některých muslimských intelektuálů mohla napomoci integrace Turecka nebo Albánie do EU. Massignon, B., *Islam in the European Commission's system*, s. 137n.

¹⁸¹ Amiraux, Valérie, *Breaching the infernal cycle? Turkey, the European Union and religion*; in: Al-Azmeh, A., Fokas, E. (eds.) *Islam in Europe*, s. 203.

¹⁸² K tomu viz slavné stati: Huntington, Samuel P., *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*, Praha: Rybka Publishers, 2001; Fukuyama, Francis, *Konec dějin a poslední člověk*, Praha: Rybka Publishers, 2002.

¹⁸³ Výzkumem a vytvořením nové studie o muslimech v Evropě byla unijním Vrchním ředitelstvím pro výzkum pověřena Síť pro srovnávací výzkum islámu a muslimů v Evropě (*Network of Comparative Research on Islam and Muslims in Europe*, NOCRIME), jejíž zakladatelkou je významná badatelka Jocelyne Cesari. Massignon, B., *Islam in the European Commission's system*, s. 142n.

¹⁸⁴ <http://www.coe.int>.

náboženské komunity), boj proti terorismu a posilování sociální koheze či o vzdělávání a ochranu kulturního dědictví.

Významným spolupracovníkem se však RE stala skrze svoji grantovou činnost. Většina seminářů a kurzů na téma mezikulturního a mezináboženského dialogu se odehrává pod patronátem a finančním sponzorstvím právě RE, která je zároveň garantem kvality těchto seminářů. Normy RE navíc požadují, aby organizátoři vybírali účastníky tak, aby co nejlépe odpovídali požadovanému profilu.¹⁸⁵ Z náboženských skupin, které této spolupráce s RE využívají, jmenujme například zmíněné FEMYSO, Evropská unie židovských studentů, Radu ekumenické mládeže v Evropě nebo Světová federace křesťanské mládeže.¹⁸⁶

1.1.2 Další mezinárodní organizace

Organizace spojených národů (*United Nations*, OSN)¹⁸⁷ se aktivně mezináboženským dialogem začala zabývat kolem roku 2001, který byl vyhlášen Rokem dialogu civilizací. Paradoxem bylo, že právě tento rok se měl stát smutným milníkem právě v dialogu civilizací. Během let 2004 – 2005 se UN spolupodílela na organizaci mezináboženských seminářů, převážně orientovaných na islám. V roce 2005 se pak konal Světový summit Valného shromáždění, jehož finální dokument je celý věnován mezináboženskému dialogu a mírovému soužití kultur,¹⁸⁸ a od té doby přijalo Valné shromáždění řadu dalších rezolucí na podporu dialogu náboženství.

Kromě aktivit realizovaných na nejvyšších politických postech se OSN angažuje také přímo v konfliktních lokalitách, kde vypomáhá se zajištěním základních potřeb a někdy s mediací mezi stranami sporu. Většinou se však tato mediace děje prostřednictvím ozbrojených sborů buď vlastních,¹⁸⁹ nebo státu pověřeného dohledem nad dodržováním mírových dohod. V případě konfliktů, kde figurují křesťané a muslimové jako náboženské skupiny, tedy především v Palestině, OSN vypomáhá se zajištěním chodu uprchlických táborů.

¹⁸⁵ Přesto se však stává, že kritéria paritního zastoupení genderového, věkového, místního, národnostního či náboženského způsobí, že je do semináře přijat člověk zcela nevhodný.

¹⁸⁶ Kromě FEMYSO jsou všechny tyto organizace také členy Evropského fóra mládeže (*European Youth Forum*). <http://www.youthforum.org>.

¹⁸⁷ <http://www.un.org>.

¹⁸⁸ <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N05/487/60/PDF/N0548760.pdf?OpenElement>, (cit. 24. 6. 2010).

¹⁸⁹ Tyto ozbrojené sbory sice operují pod vlajkou OSN, ale vojáci pocházejí z armád členských států. Každá taková mise má svůj název. Z těch v Evropě nejproslulejších lze jmenovat např. v letech 1992 – 95 Ochranou sílu OSN (UNPROFOR) v bývalé Jugoslávii, Misi OSN v Kosovu (UNMIK) od roku 1999, nebo nejstarší komplexní blízkovýchodní Mise OSN dohlížející na příměří (UNTSO) od roku 1948.

Organizace islámské konference (*Organisation of Islamic Conference*, OIC)¹⁹⁰ byla zamýšlena jako obdoba celosvětové OSN a hojně spolu spolupracují. OIC se angažuje zejména v kauzách proti-islámských projevů, zákazů stavby mešit či minaretů, apod. V roce 1990 vydala dokonce Káhirskou deklaraci o lidských právech v islámu,¹⁹¹ aby dokázala propojenost islámu s konceptem lidských práv. V Evropě pořádá různé konference a semináře na podporu islámu v Evropě a proti šíření proti-islámských postojů a politických kroků.

1.2 Mezinárodní náboženské instituce a dialog křesťanů a muslimů

Na rok 2010 připadlo významné křesťanské výročí. O století dříve se totiž konala první světová misijní konference ve skotském Edinburghu. Jejím cílem bylo najít společnou cestu v otázkách misie, tedy šíření křesťanské víry. Zde padly první výzvy k založení jednotného společenství všech křesťanů, které by bylo platformou dialogu mezi církvemi ve všech možných záležitostech. Ekumenické hnutí, které takto bylo iniciováno, se stalo hybatelem mezinárodní křesťanské sféry a soustavně usiluje o dosažení viditelné jednoty křesťanských církví i přes jejich teologické i praktické rozdíly. Pro křesťansko-muslimský dialog je ekumenické hnutí zásadním přínosem. Ačkoliv v minulosti dialog mezi křesťany a muslimy probíhal i bez něj, jednotné vystupování křesťanů vůči muslimům zaručuje jistou homogenitu a kontinuitu samotného procesu.¹⁹²

O procesu vzniku Světové rady církví (*World Council of Churches*, SRC) pojednává nesčetná řada publikací, proto se jím zde nebudeme zabývat.¹⁹³ Pro naše téma je však důležité, že od roku 1948 zde existoval masivní křesťanský subjekt (dosud však bez římskokatolické církve), který se snažil propojovat a plánovitě organizovat své aktivity po celém světě.

¹⁹⁰ <http://www.oic-oci.org/index.asp>.

¹⁹¹ <http://www.oic-oci.org/english/article/human.htm>, (cit. 22. 12. 2010).

¹⁹² V praxi se samozřejmě setkáváme s rozdílnými přístupy jednotlivých církví k muslimským skupinám, ale na oficiální rovině je snaha postupovat jednotně, případně docházet ke kompromisním dohodám.

¹⁹³ Například: Van Elderen, Martin J., *Introducing the World Council of Churches*, Geneva: WCC Publications, 1990; Visser't Hooft, Willem A., *Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Frankfurt am Main: Otto Lembeck, 1989; World Council Amsterdam, *The Ten Formative Years 1938 – 1948*, Geneva: World Council of Churches, 1948; apod.

Později, v roce 1959 vznikla pro Evropu podobná organizace nazvaná Konference evropských církví (*Conference of European Churches*, CEC). Ačkoliv ta se v počátku zabývala především teologickým ekumenickým dialogem skrze komisi Církve v dialogu (*Churches in Dialogue Commission*, CiD), roku 1999 do ní byla inkorporována Evropská ekumenická komise pro církev a společnost (*European Ecumenical Commission for Church and Society*) pod názvem Komise pro církev a společnost (*Church and Society Commission*, CSC), která se zabývá především otázkami života církví a okolní společnosti, kam problematika mezináboženského dialogu jistě patří. Od roku 2002 probíhají jednání o inkorporaci třetí komise pro otázky migrace. Církevní komise pro migraci v Evropě (*Church Commission for Migration in Europe*, CCME) dosud existovala jako samostatná síť církevních organizací pracujících s migranty, ale protože důležitost této problematiky narůstá, roste také snaha aktivity CEC a CCME propojit. Tématu mezináboženského dialogu se v určitých činnostech dotýkají všechny tři komise.

1.2.1 Světová rada církví

Světová rada církví po svém vzniku v roce 1948 započala velmi závažnou práci sbližování se jednotlivých křesťanských církví. Stala se platformou pro diskuse nejen o teologických rozdílech a spojitostech, ale také pro společné aktivity, které pocit sounáležitosti členských církví výrazně posilovaly. V posledních asi čtyřiceti letech však i toto grémium reflektuje rostoucí výskyt etnický a hlavně nábožensky smíšených komunit a s tím spojený nutný dialog. Proto zde představíme projekty a aktivity Světové rady zaměřené na mezináboženský dialog a konkrétně křesťansko-muslimský dialog.

V roce 1971 započaly aktivity Světové rady na poli mezináboženského dialogu. Ústřední výbor SRC se tehdy sešel v etiopské Addis Abebě na pravidelném setkání a inicioval vznik programu pro mezináboženské vztahy s názvem *Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies* (Dialog s lidmi živých věr a ideologií), jehož účelem je organizace jednotlivých setkání a konzultací. V letech 1989 – 2008 jej vedl Prof. Hans Ucko. Po jeho odchodu do důchodu se vedení programu ujal Dr. Shanta Premawardhana, který však o dva roky později pozici opustil. Program provozuje tři (resp. čtyři) hlavní projekty.

Posilování mezináboženské důvěry a respektu¹⁹⁴

Tento projekt hledá styčné body mezi náboženstvími, ale také se pokouší identifikovat a prostudovat nejzásadnější oblasti života v pluralitní společnosti, kde hrají náboženství zásadní roli. Od roku 1997 funguje pracovní skupina složená ze zástupců různých náboženství. V minulosti se zabývala například otázkami násilí v náboženství a fenoménem „druhé“ v náboženských tradicích. Od roku 2007 se zabývá otázkami konverzí¹⁹⁵ a snaží se vytvořit společné zásady, jak přistupovat ke konvertitům a obecně ke konverzi jako takové. Systematicky se ale shodným tématem zabývá také jiný program SRC (viz níže).

Projekt dává také prostor mladé generaci, pro niž každoročně probíhá ve Švýcarsku na zámku v Bossey měsíční studijní pobyt, kde mají možnost nejen diskutovat s věřícími pro ně zcela neznámých náboženství, ale mohou se učit, jak tito lidé žijí své každodenní životy, jak je propojena víra s jejich běžným životem, apod.¹⁹⁶ V podobném duchu projekt pracuje s otázkami násilí na ženách v náboženských tradicích. Například ve dnech 4. – 7. září 2008 se křesťanské a muslimské ženy setkaly ve Švédském Göteborgu v rámci projektu „Směřovat k míru skrze náboženství“, který spolu se Světovou radou organizoval Íránský institut pro mezináboženský dialog.¹⁹⁷ Předcházející setkání hostila íránská strana 24. – 28. září 2007 v Teheránu.

Křesťanské sebe porozumění uprostřed mnoha náboženství¹⁹⁸

Tento projekt je primárně zaměřený na výzvy mezináboženského dialogu křesťanské teologii. Myšlenkou projektu je, že jak sami sebe v tomto spektru vnímáme je do velké míry výsledkem našich vztahů s ostatními náboženstvími. V roce 1986 vyšel v rámci tohoto projektu studijní průvodce *My Neighbour's Faith and Mine* (Víra mého bližního a já), který se zabývá základními otázkami dialogu – stvořením, náboženskými písmi, postavou Ježíše Krista, spásou, životem svědectvím

¹⁹⁴ <http://www.oikoumene.org/en/programmes/interreligiousdialogue/inter-religious-trust-and-respect.html>, (cit. 7. 1. 2010).

¹⁹⁵ http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/browse/6/article/1634/christian-code-of-conduct.html?tx_ttnews%5Bcat%5D=112%2C28&cHash=a1401743bd, (cit. 7. 1. 2010).

¹⁹⁶ [http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/browse/2/article/1634/young-muslims-jews-and-c.html?tx_ttnews\[swords\]=christian%20and%20muslim%20women&cHash=5d9d42d8ee](http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/browse/2/article/1634/young-muslims-jews-and-c.html?tx_ttnews[swords]=christian%20and%20muslim%20women&cHash=5d9d42d8ee), (cit. 23. 2. 2010).

¹⁹⁷ [http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/article/1634/muslim-and-christian-women.html?tx_ttnews\[swords\]=christian%20and%20muslim%20women&cHash=d735b7f758](http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/article/1634/muslim-and-christian-women.html?tx_ttnews[swords]=christian%20and%20muslim%20women&cHash=d735b7f758), (cit. 23. 2. 2010).

¹⁹⁸ <http://www.oikoumene.org/en/programmes/interreligiousdialogue/christian-self-understanding.html>, (cit. 7. 1. 2010).

víry v nábožensky pluralitním světě, spiritualitou, apod. V současné době projekt pracuje s výsledky křesťansko-židovského dialogu a snaží se nové poznatky zapracovat do celku křesťanské teologie. V roce 2006 byla v italském Larianu/Velletri rovněž ustanovena pracovní skupina Světové rady a Papežského institutu pro mezináboženský dialog, aby vypracovala společné křesťanské směrnice k otázkám konverzí. Plánovaný konec práce komise byl na rok 2009, ale ještě ani počátkem roku 2011 nebyla publikována žádná závěrečná zpráva či příslušné směrnice.

Doprovázení církví v konfliktních situacích¹⁹⁹

Projekt doprovázení církví reaguje na velmi aktuální potřebu stát po boku církví v zemích, kde jsou náboženství a jejich nauka či symboly zneužívány k politickým, či dokonce vojenským cílům. Zacílení projektu proto směřuje k předcházení nebo nápravě diskriminace a k posilování mezináboženské spolupráce, lidské důstojnosti a spravedlivých vztahů mezi komunitami. Projekt má za úkol zorientovat se v situaci a nalézat způsoby, jak překonávat a napravovat vzájemné křivdy a vést komunity k pokojnému soužití. Projekt má i své regionální podoby, např. v Palestině (viz níže). Zájem Světové rady o Palestinu a zde žijící křesťany se promítl i do mezinárodní teologické konference konané v roce 2008 ve švýcarském Bernu s názvem *Promised Land* (Zaslíbená země), která se zabývala teologickými postoji různých církví ve světě k perspektivě Palestiny a Izraele jako zaslíbené země a hledala jejich smíření, zejména ve vztahu ke křesťanskému sionismu.²⁰⁰

Další aktivity Světové rady církví

Světová rada se kromě svých stabilních programů angažuje v mezináboženském dialogu na mnoha dalších frontách. Například v roce 2002 proběhla v Hongkongu konzultace se zástupci různých náboženských tradic světa nad tématy, jejímž hlavním úkolem byla reflexe dosavadních aktivit a vytvoření provázané komunikační sítě mezi jednotlivými skupinami. Díky reflexi ideje globální etiky či boje s chudobou měl

¹⁹⁹ <http://www.oikoumene.org/en/programmes/interreligiousdialogue/churches-in-situations-of-conflict.html>, (cit. 7. 1. 2010).

²⁰⁰ Od roku 1980 vycházel časopis *Current Dialogue* (Současný dialog), který byl ekumenickým fórem pro diskuse o mezináboženském dialogu. Sloužil tedy nejen jako místo pro komentáře k důležitým dokumentům a aktům dialogu, ale také pro sdílení a další rozvíjení teoretických přístupů k dialogu. Časopis vycházel dvakrát ročně a jeho produkce byla ukončena roku 2008. <http://www.oikoumene.org/en/programmes/interreligiousdialogue/current-dialogue/magazine.html>, (cit. 7. 1. 2010). Čísla z let 1997 – 2008 jsou dostupná v elektronické podobě na <http://www.oikoumene.org/en/programmes/interreligiousdialogue/current-dialogue/magazine.html>.

tento proces také významnou podporu Organizace světových národů.²⁰¹ V srpnu téhož roku Světová rada započala projekt na podporu míru a dialogu v Izraeli na palestinských územích pod názvem Program ekumenického doprovázení v Palestině a Izraeli (*Ecumenical Accompaniment Programme in Palestine and Israel*, viz níže).

V červnu 2005 se v Ženevě konala konference Světové rady pod názvem *Critical Moment in Interreligious Dialogue* (Kritický moment mezináboženského dialogu), která měla zhodnotit práci Světové rady v tomto směru, především detekovat úspěchy a na nich vystavět další práci.²⁰² Světová rada se tehdy rozhodla přesunout mezináboženský dialog z okrajové oblasti činnosti rady blíže jejímu centru. Zhodnotíme-li následující aktivity Světové rady, můžeme říci, že k jisté větší orientaci na toto téma skutečně došlo.²⁰³ Na druhou stranu lze pozorovat zintenzivnění aktivit Světové rady také v regionech, kde jsou vztahy mezi křesťany a jinými náboženskými skupinami problematické a kde se SRC snažila upozorňovat na nutnost politických řešení problémů.

Takto SRC jednala například v roce 2006, kdy již poněkolkáté eskaloval konflikt v Libanonu. Ve své výzvě odpovědným činitelům – tedy Spojeným státům, Izraeli a Velké Británii – vyzývá Světová rada k ukončení bombových útoků a nastoupení vyjednávání o míru. Výslovně se vyjadřuje o důvěře ve vojenské řešení jako o „neospravedlném, nelegálním a nemorálním“.²⁰⁴ Jako projev solidarity chtěla Světová rada do oblasti vyslat pastorační delegaci. Zastoupená zde byla kromě Světové rady také Konference evropských církví a Světová luterská federace a Světová aliance reformovaných církví. Skupina se v Bejrútu a Jeruzalémě setkala s náboženskými představiteli a po návratu svědčila o jejich silné sounáležitosti nehledě na náboženskou příslušnost, ale také jejich svorném odporu všem zdrojům násilí

²⁰¹ <http://wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd39-14.html>, (cit. 7. 1. 2010).

²⁰² Ucko, Hans (ed.), *Changing the Present, Dreaming the Future. A Critical Moment in Interreligious Dialogue*, Geneva: World Council of Churches, 2006.

²⁰³ http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/browse/11/article/1634/interreligious-conference.html?tx_ttnews%5Bcat%5D=112%2C28&cHash=2470a018ff, (cit. 7. 1. 2010). Příznačné pro celý dialog (ale i pro ekumenické hnutí) je poznámka arménského katolika Arama I.: „Hodnoty, ne zájmy, musí být vůdčími principy mezináboženské spolupráce.“

²⁰⁴ <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/general-secretary/messages-and-letters/appeal-to-the-international-community.html>, (cit. 7. 1. 2010).

(včetně Hizballáhu), což je pro většinu světa, žijící pouze z informací v médiích, nečekaná zpráva.²⁰⁵

Podobně v listopadu 2009 vyrazila smíšená ekumenická delegace také do Turecka. Jedním z důvodů byla skutečnost, že dialog Evropské unie s Tureckem o vstupu této země do jejího společenství koncem prvního desetiletí 21. století nabyl svého vrcholu. Neúspěšná jednání doprovázely protesty v Evropě i zprávy o pokračujícím útisku křesťanských i jiných náboženských minorit v Turecku.²⁰⁶ Ekumenická delegace se setkala i se zástupci státní správy, se kterými řešila především dvě nejzávažnější témata – dosud neuznaný status Ekumenického patriarchátu (a *de facto* internaci jeho patriarchů)²⁰⁷ a krácení práv náboženských minorit.²⁰⁸

Kromě některých významnějších setkání organizuje Světová rada celkem pravidelně dílčí vnitřní konzultace, které udávají dialogu konkrétní směr. Opět se zaměříme na ty, které jsou zacílené na dialog s islámem. Například v roce 2008 proběhla společná konzultace Světové rady, Světové evangelikální aliance a římskokatolické církve, jejímž úkolem bylo porovnat rozdílné přístupy křesťanské teologie k dialogu s muslimy. Konzultace stavěla na výstupech dvou konferencí (na univerzitách v Cambridge a Yale) pořádaných v odezvě na muslimskou iniciativu „*A Common Word Between Us and You*“ (Společné slovo mezi námi a vámi).²⁰⁹ Reflexe témat jako např. pluralita náboženství, obnovená spiritualita soudobé společnosti a z ní pramenící konflikty, konverze, proselytismus či fundamentalismu se objevily

²⁰⁵ http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/browse/7/article/1634/ecumenical-delegation-ret.html?tx_ttnews%5Bcat%5D=112%2C28&cHash=a18b79ff5b, (cit. 7. 1. 2010).

²⁰⁶ Například: <http://www.minorityrights.org/676/press-releases/turkeys-christian-and-other-religious-minorities-face-discrimination-and-rights-violations.html>; svědectví patriarchy Bartoloměje I. O situaci křesťanů v Turecku viz <http://www.cbsnews.com/stories/2009/12/17/60minutes/main5990390.shtml>, (cit. 3. 3. 2010).

²⁰⁷ K tomu podrobněji např.: Mason, Whit, „Constantinople’s Last Hurrah: Turkey and the Ecumenical Patriarchate“, *World Policy Journal* 2/2001, dostupné na <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=98942839>, (cit. 15. 3. 2010) či na http://findarticles.com/p/articles/mi_hb6669/is_2_18/ai_n28858509, (cit. 24. 2. 2011); Psomiades, Harry J., *The Ecumenical Patriarchate in Captivity: Problems and Prospects*, New York: Knights of St. Andrew, 1978; a další.

²⁰⁸ [http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/article/1634/churches-advocate-for-rel.html?tx_ttnews\[swords\]=Turkey%20visit&cHash=c366e625e5](http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/article/1634/churches-advocate-for-rel.html?tx_ttnews[swords]=Turkey%20visit&cHash=c366e625e5), (cit. 3. 3. 2010).

²⁰⁹ http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/browse/2/article/1634/christians-from-many-trad.html?tx_ttnews%5Bcat%5D=112%2C28&cHash=c49080c924, (cit. 7. 1. 2010). O dokumentu *A Common Word* pojednáme v kapitole 1.2.4 a částečně v 6. kapitole exkurzu.

také v červnu 2010 na výroční konferenci na oslavu sta let od první ekumenické konference v Edinburghu roku 1910.²¹⁰

V prvních dnech listopadu 2010 se setkala v Ženevě fórum křesťanských a muslimských náboženských představitelů, předních badatelů v oblasti dialogu obou náboženství a lidí v dialogu zainteresovaných. Konference s názvem „*Transforming Communities: Christians and Muslims Building a Common Future*“ (Proměna komunit: Křesťané a muslimové budují společnou budoucnost) se zabývala především otázkami společné odpovědnosti za společně sdílené sociální prostředí. Konference se zaměřila na možnosti, jak skrze „soucitnou spravedlnost“, která by stávající konflikty v pluralitní společnosti neživila, ale pomáhala překonávat. Paradoxem bylo, že právě v době konání konference se v Iráku udál onen útok *al-Qá'idy* na koptské křesťany modlící se v kostele. Účastníci konference proto v reakci rozhodli, že smíšená skupina bude pracovat na ustanovení protikrizové skupiny, která by vždy *ad hoc* zasahovala v konfliktních situacích a pomáhala rychleji najít vhodná smírná řešení.

1.2.2 Konference evropských církví

Tematika mezináboženského dialogu se objevila v prioritách Konference evropských církví (CEC) již v roce 1986. Tehdy byla v rámci komise Církve v dialogu ustanovena pracovní sekce s názvem *Islam in Europe* (Islám v Evropě), kterou tvořili odborníci z obou náboženství a to včetně římskokatolické církve, která jinak členem CEC není a v komisi byla zastoupena Radou evropských biskupských konferencí (*Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae*, CCEE).²¹¹ Zaměření na problematiku soužití s muslimy v evropském prostoru bylo nejlogičtější směrem, kudy se práce skupiny měla ubírat a dodnes je meritum práce komise v dialogu s muslimy. Komise *Islam in Europe* pracovala především na základních otázkách, které dostávala z církví CEC. Během více než dvaceti let svého působení vytvořila komise několik signifikantních dokumentů, které mají napomáhat církvím orientovat se v některých otázkách dialogu, popř. přímo poskytují metodologii konkrétních případů vzájemných setkávání.

²¹⁰ Závěrečná zpráva dostupná online na: <http://www.edinburgh2010.org/en/study-themes/main-study-themes/christian-mission-among-other-faiths.html>, (13. 1. 2011).

²¹¹ <http://www.ccee.ch>.

V 90. letech minulého století skupina vydala hned několik dokumentů. První z nich pochází z roku 1991 a nese název *The presence of Muslims in Europe and the theological training of pastoral workers* (Přítomnost muslimů v Evropě a teologické vzdělávání pastoračních pracovníků)²¹². V něm komise předkládá několik zásadních oblastí teologické práce, která je ovlivněna přítomností muslimů v Evropě.²¹³ Komise navíc navrhuje několik bodů praktického řešení situace včetně angažovanosti muslimů z různých skupin ve výuce nebo sdílení náboženské zkušenosti i s náboženstvími mimo židokřesťanskou tradici. V letech 1994 – 94 komise vydala dokument *Réciprocité. Eléments de réflexion à l'intention des Églises en Europe* (Vzájemnost. Prvky ke zvážení církvím v Evropě)²¹⁴, který se zabývá předsudky Evropanů vůči muslimským zemím a naopak, upozorňuje na jejich historické kořeny a volá po aktualizaci interpretací Písem i tradice, které by vedlo ke smíření, odpuštění starých křiv a konstruktivní spolupráci. V roce 1997 pak vznikl dokument *Marriages between Christians and Muslims* (Sňatky mezi křesťany a muslimy)²¹⁵, který poskytuje návod, jak se v obcích vyrovnat se smíšeným sňatkem. Vysvětluje postoj k manželství a rodině z pohledu obou náboženství, ukazuje, na které věci je nutné se zvláště zaměřit při přípravě sňatku, hovoří o náležitostech a průběhu obřadu i o zvláštních úkolech pastoračního charakteru před i po uzavření sňatku včetně otázky výchovy dětí nebo rozvodu.

Dokument *The education of young Christians and Muslims in a pluralist Europe* (Dopis o vzdělávání mladých křesťanů a muslimů v pluralistické Evropě)²¹⁶ pochází z roku 2000. Autoři dokumentu konstatují nedostatky ve vzdělávání v obou náboženstvích. Mládež čelí mnoha pokušením – od bezvěrectví po nové náboženské proudy a především mezi muslimskou mládeží se šíří různé interpretace nauky islámu, které působí kontraproduktivně vůči integraci i utužení vlastní komunity.

²¹² Islam in Europe Committee, „The presence of Muslims in Europe and the theological training of pastoral workers“, dostupné online na: <http://www.ccee.ch/ressourcen/download/20080515190721.pdf>, (cit. 26. 11. 2010).

²¹³ Především jde o exegezi, dogmatickou teologii, pastorační péči, církevní dějiny, etiku a otázky misie a dialogu. Tyto všechny musí nyní brát ohled na změněnou realitu a muslimy a islám jako náboženství brát v potaz.

²¹⁴ Islam in Europe Committee, „Réciprocité. Eléments de réflexion à l'intention des Églises en Europe“, dostupné jako odkaz online na: <http://www.ccee.ch/index.php?PHPSESSID=r9435ef3n1ckbpejagdsagspl1&na=2,6,0,0,e>, (cit. 26. 11. 2010).

²¹⁵ Islam in Europe Committee, „Marriages between Christians and Muslims“, Ibid.

²¹⁶ Islam in Europe Committee, „The education of young Christians and Muslims in a pluralist Europe“, dostupné online na: http://cid.ceceurope.org/fileadmin/filer/cid/Doc_Interreligious_Dialogue/LettertotheChurchesinEurope.pdf, (cit. 26. 11. 2010).

Zároveň ale není možné utužovat náboženskou identitu v obou náboženstvích, pokud se relevantně nevyrovnáme s přítomností a nároky jiných náboženství v pluralitní společnosti. Autoři dokumentu proto doporučují vzdělávat duchovní a další pracovníky v interakci a k interakci s lidmi jiného vyznání (především muslimové musí založit školy pro duchovní v Evropě), připravit je na práci s těmito lidmi v nemocnicích, školách či vězeních a do vzdělávání by mělo být zahrnuto vědění o islámu a muslimech. Zároveň musí být podporováno vzájemné setkávání a to i setkávání studijní vedoucí k prohloubení vzájemného porozumění.

Pouhý den po newyorských útocích v září 2001 začala v Sarajevu první evropská křesťansko-muslimská konference pod názvem *Christians and Muslims in Europe. Religious responsibility and commitment in a pluralist society* (Křesťané a muslimové v Evropě. Náboženská odpovědnost a zaujetí v pluralitní společnosti), která se zabývala především výzvami, které přináší oběma skupinám společné žití v pluralitní společnosti, možnostmi zhojení starých křivd a také možnostmi, jak by obě náboženství mohla konstruktivně přispět evropské společnosti a zkvalitnit její život.

O rok později, v roce 2001 vydala komise další text *The role of the Christian Churches in a pluralistic society, as seen by the Muslims of Europe* (Role křesťanských církví v pluralistické společnosti z pohledu evropských muslimů)²¹⁷. Tento dokument zachycuje, jak vidí církve muslimové, jaké mají vůči nim výhrady, ale kde vidí styčné plochy pro spolupráci. Dokument také zmiňuje některá pozitivní hodnocení církví.²¹⁸

V roce 2003 proběhlo v St. Gallen studijní setkání skupiny a výsledkem byl studijní dokument *Meeting Muslims? (Potkávat muslimy?)*²¹⁹. Tento poměrně obsáhlý text shrnuje podstatu křesťanského pohledu na praktický život a dialog s muslimy v pluralitním evropském prostředí. Zabývá se zakotvením dialogu v Písmu a křesťanské eklesiologii, s politováním připomíná historická, většinou nepříliš úspěšná vzájemná setkání a vyjadřuje očekávání naděje na dialog a dobré soužití jako bratrů.

²¹⁷ Islam in Europe Committee, „The role of the Christian churches in a pluralistic society, as seen by the Muslims of Europe“; dostupné jako odkaz na: <http://www.ccee.ch/index.php?PHPSESSID=r9435ef3n1ckbpejagdsagspl1&na=2,6,0,0,e>, (cit. 26. 11. 2010).

²¹⁸ V dokumentu je také zmíněn rozhovor prof. Luboše Kropáčka s tehdejší předsedou Ústředí muslimských obcí M. Alim Šilhavým, či JUDr. M. Salahem el-Din Savedim (s. 3n).

²¹⁹ Islam in Europe Committee, „Meeting Muslims?“ dostupné online na: http://cid.ceceurope.org/fileadmin/filer/cid/Doc_Interreligious_Dialogue/MeetingMuslims.pdf, (cit. 26. 11. 2010).

V poslední části se dokument zaměřuje na čistě praktické hledisko setkávání a soužití křesťanů a muslimů. Především zdůrazňuje potřebu navazování skutečně lidských přátelství, vzájemné pomoci při překonávání předsudků nebo agresivních projevů, ale zabývá se také otázkou mezináboženského manželství. Oproti některým jiným křesťanským prohlášením, která spíše zrazují věřící od uzavírání těchto svazků, autoři tohoto dokumentu přiznávají, že právě takováto manželství mohou být jedním z mostů mezi oběma náboženstvími i náboženskými komunitami a to i v případě, kdy se ve vztahu skutečný dialog věr neodehrává a manželé žijí věrni pouze své tradici. I to je podle autorů znamením doby a může být základem budoucího vývoje dialogu. Dokument vzpomíná také Boží trojici a možnosti využít jejího působení v lidech pro vzájemné vztahy.

Stejně zasedání komise se zabývalo dalším významným dokumentem *Christians and Muslims: Praying Together?* (Křesťané a muslimové: Modlit se společně?)²²⁰. Ten poskytuje ucelený přehled, jak křesťanské církve a jejich teologické postoje vnímají možnost společné modlitby křesťanů a muslimů (se zvláštní zmínkou o pohledu pravoslavném), zabývá se možnými očekáváními, riziky, problémy či věcmi, na které je potřeba myslet při organizaci společných modliteb. Druhá, obsáhlejší část textu přináší utříděný přehled řádů a vhodných modliteb pro různé příležitosti – při svatbách, za mír, výběr vhodných textů pro čtení při společných modlitebních setkáních a na úplný závěr také přehled nejvýznamnějších prací na téma společných mezináboženských modliteb. Jako příručka pro organizaci takovýchto setkání v obcích a farnostech je tedy tento dokument dobrým pomocníkem. Bohužel, například v českém prostředí není téměř vůbec znám ani používán.

Ve stejném roce rovněž proběhlo Valné shromáždění CEC v Trondheimu, kde byla komise přejmenována na *CCEE-CEC Committee for relations with Muslims in Europe* (Komise CEC a CCEE pro vztahy s muslimy v Evropě, CRME). Spolupráce CEC a CCEE vyvrcholila v roce 2008 sérií veřejných seminářů pořádaných v Evropském parlamentu (ve spolupráci s Konrad Adenauer Stiftung) a v říjnu pak konferencí k výročí 60 let od podpisu Listiny základních lidských práv a svobod pod názvem *Being a Citizen of Europe and a Person of Faith* (Být evropským občanem a

²²⁰ Islam in Europe Committee, „Christians and Muslims: Praying Together?“, dostupné online na: http://cid.ceceurope.org/fileadmin/filer/cid/Doc_Interreligious_Dialogue/PrayingtogetherE.pdf, (cit. 26. 11. 2010).

věřícím).²²¹ Rok 2008 byl navíc evropskou unií prohlášen Evropským rokem mezikulturního dialogu. Čtyři semináře, které realizovala komise CEC Církev a společnost pro odbornou veřejnost a členy Evropského parlamentu se zabývaly otázkami, podstatnými pro pochopení významu křesťansko-muslimského dialogu a problematiky spojené s životem náboženských skupin v Evropě.²²²

Závěrečné prohlášení konference poukazuje na postupující privatizaci náboženství, která je v mnoha případech spíše vnucená tlakem veřejnosti. Upozorňuje, že státy by měly být garanty svobodného vyznávání náboženské víry a nenutily své občany volit mezi občanskou loajalitou a svou vírou. Na druhou stranu mají podle autorů státy právo vyžadovat od svých občanů veřejné přimknutí k demokratickým hodnotám a odpovědný přístup k integraci do místní společnosti a jejích hodnot a tradic. Odmítají však zákazy pořádání slavností, které by se mohly protivit kulturnímu cítění veřejnosti nebo veřejného nošení náboženských symbolů, protože tím by bylo omezeno svobodné vyznávání víry. Autoři volají po dodržování lidských práv, oboustranném dialogu mezi náboženstvími a sekulární sférou, zapojení neziskových organizací a mezináboženských rad do tohoto dialogu a zdůrazňují význam dialogu při formování mladé generace (zejména ve školství).

Ačkoliv většinou tento typ konferencí nemívá přílišný vliv na praktickou politiku, viděno z širšího kontextu přípravy evropské smlouvy, byly tyto počiny velmi přínosné. Vedle běžných jednání církví a náboženských skupin s evropskými strukturami se totiž i těmito semináři a konferencemi podařilo vydobýt článek 17 Lisabonské smlouvy, o kterém jsme hovořili v kapitole 1.1.1. Komise Církev a společnost totiž na tématu integrace a jejím vztahu k náboženství pracuje dlouhou dobu. Například v roce 1991 uspořádala v Ženevě konferenci *National Minorities and Religious Identity* (Národnostní menšiny a náboženská identita)²²³ v rámci procesu

²²¹ Islam in Europe Committee, Final Statement from a Conference, „Being a Citizen of Europe and a Person of Faith“, dostupné online na: http://cid.ceceurope.org/fileadmin/filer/cid/Doc_Interreligious_Dialogue/FinalStmntChristianMuslimdialogue08EN.pdf, (cit. 26. 11. 2010).

²²² Šlo rovněž o vymezení problémů, zda problémy muslimů v Evropě jsou pouze kulturního a socioekonomického rázu nebo jde rovněž o náboženský život jako takový, jaký je význam náboženských symbolů a prostoru pro náboženský život a proč jsou v různých částech Evropy vnímány tak odlišně, o otázku „euroislámu“ či islamizace Evropy a v posledku rovněž o politické strategie vtažů Evropy s muslimskými sousedními zeměmi. <http://csc.ceceurope.org/issues/inter-cultural>, (cit. 16. 3. 2011).

²²³ Sborník vyšel pod stejným názvem ještě též rok.

přípravy Lisabonské smlouvy vydala také krátkou publikaci shrnující přínos církví k evropské integraci.²²⁴

Kromě práce CRME se CEC pomalu orientuje na užší spolupráci s muslimy, či alespoň intenzivnější studium situace v zemích a tvorbu strategií dialogu i v dalších svých složkách. Komise Církve a společnost je jedním z praktických nástrojů, které otázkám věnuje v rámci své agendy vztahu církví a Evropské unie, ale dotýká se tohoto tématu také ve své práci pro lidská práva, jejichž dodržování je v Evropě v posledních letech problematizováno (kauzy komiksů, šátků, stavby mešit, atd.). Na svém Valném shromáždění v roce 2009 v Lyonu se mezináboženský dialog a zejména dialog s muslimy dostal také do pracovních priorit a v Ústředním výboru bývá v současnosti rovněž často zmiňován jako pole, ve kterém je potřeba se v církvích více vzdělávat a angažovat.

Komise pro církve v dialogu proto na svém plenárním zasedání v roce 2010 rozhodla o reorganizaci práce CRME. Dosud se komise scházela nad tématy, které přinášeli její členové. Reorganizace má za cíl zefektivnit její práci, a proto se bude vždy *ad hoc* scházet odborníci na dané téma a ne celá početná skupina. V roce 2011 by proto mělo proběhnout setkání odborníků na křesťansko-muslimský dialog členských církví CEC a ještě tentýž rok setkání jejich vybraných členů se zástupci římskokatolické strany. Na obou setkáních by měla být specifikována témata aktuálně důležitá pro tu kterou církev či zemi a na nich by dále měly pracovat expertní skupiny.

1.2.3 Společenství protestantských církví v Evropě

Společenství evropských církví v Evropě (*Community of Protestant Churches in Europe*, CPCE)²²⁵ vzniklo na základech konzultačního procesu některých evropských církví vrcholícího podpisem tzv. Leuenberské konkordie v roce 1973.²²⁶ Ačkoliv stěžejní práce CPCE spočívá v teologickém dialogu, mnohé jeho aktivity směřují i k promýšlení sociálních i politických otázek. V posledních deseti letech se

²²⁴ Church and Society Commission of the CEC, *European Integration – A way forward? Churches in Europe contributing to Europe's future: framework and issues*, Bruxelles: Conference of European Churches, 2009.

²²⁵ <http://www.leuenberg.net>.

²²⁶ Tento dokument zakotvuje společné rozumění biblickému výkladu svátostí křtu, ordinace duchovních a eucharistie. Text vyjasňuje také společné chápání christologie a predestinace. Česky: *Na cestě k jednotě*, Praha: Sít', 1996. Na základě této dohody její signatářské církve (v ČR Církve bratrská, Církve československá husitská, Českobratrská církev evangelická, Slezská církev evangelická a. v.) vyznávají jednotu kazatelný, stolu Páně a vzájemné uznání duchovenského úřadu. V ekumenickém společenství proto těmito církvím dohoda umožňuje plné spoluprožívání bohoslužby.

věnuje také otázkám evropské jednoty a role církví v nové Evropě včetně otázek migrace a integrace cizinců a jinověrců.

V květnu 2004 proběhla konzultace v Liebfrauenbergu o otázkách migrace a azylu. Zde byla sepsána deklarace, která vychází z biblického zakotvení přijetí cizinců a lidí v nouzi a ukazuje vícerozměrnost soudobé imigrace a její důvody. Deklarace předkládá také očekávání, která CPCE vkládá do evropských institucí právě v otázce imigrační a azylové politiky a nabádá je k přijímání lidí v kritických situacích. Především jde o ochranu uprchlíků a zvláštní pozornost imigrantským rodinám. Prezентuje také možnosti, jakými se církve a jejich organizace mohou spolupodílet na tomto úkolu pro Evropu.²²⁷

V lednu 2009 se CPCE vyjádřilo také k válce v Gaze. Vzhledem k vysoké míře angažovanosti německých evangelických církví, které v CPCE tvoří většinu, je to pochopitelné. Podle jeho vyjádření je potřeba zajistit pokojný život Izraelcům i Palestincům navzdory všem osobním a politickým zájmům. Poukazuje na prosby církevních organizací na Blízkém o podporu během nadcházejících mírových jednání východě. V regionu má CPCE partnera ve Společenství evangelických církví na Blízkém východě (*Fellowship of Middle East Evangelical Churches*, FMEEC).²²⁸

V roce 2008, kdy v rámci Rady Evropy probíhalo připomínkování tzv. „Bílého papíru o mezikulturním dialogu“, se církve CPCE do procesu také významně zapojily. Ve svém prohlášení k dokumentu mimo jiné vyzývá Radu Evropy, aby reflektovala přínos náboženských komunit k lepšímu životu Evropanů, především v oblasti sociální práce či vzdělávání. CPCE vyzývá také k ochraně náboženských identit a k podpoře náboženské svobody. Zdůrazňuje však, že k právu náboženských komunit kritizovat ostatní náboženství a společnost patří, že přijmou kritiku také do vlastních řad, což je především odkaz na dnes již eskalující situaci jazyka politické korektnosti, který zamezuje jakoukoliv kritiku některých imigrantských

²²⁷ CPCE, „Liebfrauenberg Deklaration“, dostupné online na: <http://www.leuenberg.eu/daten/File/Upload/doc-9391-1.pdf>, (cit. 10. 12. 2010).

²²⁸ CPCE, „The Community of Protestant Churches in Europe (CPCE) endorses the call for peace in the Gaza strip from the churches in the Middle East“, dostupné online na: <http://www.leuenberg.net/9201-0-15>, (cit. 10. 12. 2010).

náboženských komunit.²²⁹ Na svých stránkách CPCE také poskytuje výběr některých moderních studií k tématům evropské sociální politiky či imigrace.²³⁰

Vedle této své činnosti se CPCE podílí skrze svoji dceřinou vzdělávací organizaci s názvem Evangelická pracovní skupina pro konfesní nauky v Evropě (*Evangelischer Arbeitskreis für Konfessionskunde in Europa*, EAKE). Ta si jako jedno z témat pro svůj každoroční seminář vybrala problematiku dialogu protestantských evropských církví s muslimy. Ten se konal v dubnu roku 2009 v belgických Antverpách, kde kromě tradičních příspěvků účastníků o dané problematice v jejich zemi či církvi, skupina navštívila také některá centra pro práci s imigranty.²³¹

1.2.4 Římskokatolická církev

O římskokatolické církvi budeme hovořit v evropském kontextu, tedy na jedné straně o Svatém stolci ve Vatikánu²³² a na straně druhé o jednotlivých národních správních celcích církve.

Římskokatolická církev se mezináboženských dialogem *de facto* zabývala od počátku v rámci svých misijních aktivit i v rámci běžného života svých obcí na území zemí, kde dominovala jiná náboženství. S islámem své vztahy kultivovala stejně jako pravoslavné církve na Balkánském poloostrově, Blízkém východě, v severní Africe i na Pyrenejském poloostrově. Ne všude však bylo soužití pokojné, a jak uvidíme i v dalších kapitolách, dva historické fenomény jsou zvláště bolestivé – křížové výpravy ve Svaté zemi a *reconquista* v Andalusii. Roli v posunu vnímání jiných náboženství proto přinášeli spíše misionáři než vládci, protože mezi jinověrci žili a museli se jim přiblížit natolik, aby jim dokázali předat evangelium. Jakýsi respekt k jiným vírám, pocházející z poznání upřímné víry těchto lidí srovnatelné s vírou misionářů samotných, proto s pozvolným rozpadem koloniálních panství evropských mocností a obecným náboženským úpadkem západního světa přiměl římskokatolické teology nově promýšlet svůj vztah k jinověrcům.

²²⁹ CPCE, „The Council of the Community of Protestant Churches in Europe (CPCE) welcomes the “White Paper on Intercultural Dialogue” recently adopted by the Council of Europe“, dostupné online na: <http://www.leuenberg.net/8066-0-15>, (cit. 10. 12. 2010).

²³⁰ http://www.leuenberg.eu/side.php?news_id=88&part_id=88&navi=21, (cit. 10. 12. 2010).

²³¹ Děkanovská, Kateřina, „Antverpy hostily konferenci o protestantech a dialogu s muslimy“, *Český zápas*, 31/2008, s. 1 a 3.

²³² <http://www.vatican.va>.

V roce 1926 Bílí otcové z afrických misíí v této ideové linii založili v Tunisu vzdělávací centrum pro své misionáře a v roce 1949 jej přetvořili v samostatné vzdělávací centrum nezávislé na misijní činnosti. Od roku 1979 nese název Pontifikální institut pro arabská a islámská studia (*Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica*).²³³ Institut vzdělává své studenty jak ve znalosti arabštiny, tak i v islámské věrouce a dalších vědách. Papež Benedikt XVI. Převedel institut v roce 2006 pod svůj přímý dozor.

Zásadním přelomem byl ale samozřejmě II. vatikánský koncil (1962 – 65), který postupující proměnu chápání jiných věr kodifikoval ve dvou základních dokumentech.²³⁴ Pastorální konstituce o církvi (*Lumen Gentium* – Světlo národů, LG) a zejména její 16. článek vyjadřuje zmíněný inkusivní přístup církve, který byl do velké míry dílem teologa Karla Rahnera (1904 – 84) a koncilem byla přijata v prosinci 1965.²³⁵ Tento krátký odstavec se může zdát jako nevýznamná politicky korektní „úlitba“ okolnostem mezinárodní politiky a post-koloniálního období, ovšem koncilní dokumenty mají mnohem větší význam, než jen zalíbení se mezinárodnímu společenství. Text představuje zásadní krok směrem k otevřenosti církve nově vznikajícímu pluralitnímu světu, který s sebou nutně nese globalizace.

Deklarace o poměru k nekřesťanským náboženstvím (*Nostra Aetate* – V naší době, NA) byla přijata jen krátce před LG, v říjnu 1965. Jejím ústředním tématem je nová formulace vztahu církve k Židům, tedy opuštění po staletí vyznávaného zavržení Židů Bohem i křesťany (Řím 11, 17 – 24) a nastoupení vyznání, že Židé byli a jsou vyvoleným Božím lidem, jehož role v dějinách spásy je nezastupitelná.²³⁶ Cesta deklarace na svět byla velmi komplikovaná vzhledem k politickým okolnostem formace izraelského státu, pokračujících bojů s Palestinci, ale i s Egyptem (známá „šestidenní válka“ se stala jen dva roky poté). Na papeže Jana XXIII. i Pavla VI. působily jak politické tlaky zvenčí, tak vnitrocírkevní tlaky jednotlivých frakcí podporujících či odmítajících nové teologické směřování. Otevřenost se totiž v dokumentu přesouvá i na islám a další světová náboženství. Přesto se podařilo text schválit drtivou většinou. Některé liturgické změny týkající se např. modliteb za Židy

²³³ <http://www.pisai.it/default.aspx>.

²³⁴ K jejich vzniku a analýze jejich obsahu i významu viz např.: Pesch, Otto H., *Druhý vatikánský koncil 1962 – 1965. Příprava, průběh, odkaz*, Praha: Vyšehrad, 1996. Texty jsou v českém překladu publikovány: Mádr, Otto (ed.), *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha: Zvon, 1995.

²³⁵ Konstituce *Lumen Gentium*, 16. Pro přehlednost textu zde vynechávám odkazy na církevní Otce a ponechávám pouze biblické odkazy.

²³⁶ Deklarace *Nostra Aetate*, 4.

o velkopáteční bohoslužbě ale papež Jan XXIII. prosadil již v roce 1959 a další praktické změny navazovaly.²³⁷ Otevřenost vůči islámu je vzhledem k politickému kontextu také zajímavá a je možné ji vnímat jako pokus o vyváženost, když se církev otevírá uznání významu židovství. Z obecného hlediska je to velký posun k uznání linearit monoteistických náboženství.²³⁸

Na základě těchto změn zřídila papežská kurie nové orgány. Roku 1964 vznikl Sekretariát pro nekřesťany, který byl v roce 1988 přejmenován na Papežskou radu pro mezináboženský dialog.²³⁹ Jeho úkolem je promýšlet jak dál teologická východiska vztahů a spolupráce s jinověrci, tak i vytvářet praktické strategie. V roce 1991 také rada vydala dokument „Dialog a zvěstování“,²⁴⁰ který má uvádět na pravou míru možný rozpor mezi dialogem a misií. Na základě činnosti rady pak vznikaly podobné orgány i v některých evropských zemích, např. ve Francii či Německu, kde především otázka soužití a navázání dobrých vztahů s muslimskými imigranty představovalo jedno z hlavních témat římskokatolické národní agendy. O počinech těchto úřadů či orgánů se zmíníme v příslušných kapitolách.

Velmi aktivní v dialogu s muslimy se ale stali sami papežové. Pavel VI. (pontif. 1963 – 78) podnítil založení zmíněné papežské rady a i jeho nástupce Jan Pavel II. (pontif. 1978 – 2005) se stal aktivním propagátorem myšlenky mezináboženského dialogu. Jeho největším počinem, kromě návštěv v muslimských zemích (byl prvním papežem, který navštívil mešitu), byla setkání v Assisi v roce 1986 a 2002, která se stala vskutku legendárními (i v negativním smyslu, vzhledem k množství oponentů). Papež Benedikt XVI. (pontif. od 2005) plánuje svolat další takové setkání na říjen 2011.²⁴¹ V roce 1985 se papež také setkal s muslimskou mládeží v Casablance a v roce 2001 při návštěvě Sýrie navštívil jako první papež vůbec mešitu, Umajjovskou mešitu v Damašku (Benedikt XVI. jej napodobil v roce 2006 při návštěvě Istanbulu, kdy navštívil Modrou mešitu).

²³⁷ O významu změn z hlediska monastického života viz např. Teasdale, Wayne, *Interreligious Dialogue since Vatican II. The Monastic Contemplative Dimension*, dostupné online na: <http://www.spiritualitytoday.org/spir2day/91432teasdale.html>, (cit. 15. 5. 2009).

²³⁸ Deklarace *Nostra Aetate*, 3. Opět zde vynechávám odkazy na církevní Otce.

²³⁹ http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg. Současným prezidentem rady je Jean-Louis kardinál Tauran.

²⁴⁰ http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html, (cit. 24. 2. 2011).

²⁴¹ Donadio, Rachel, „Benedict Announces Meeting of Faiths“, dostupné online na: http://www.nytimes.com/2011/01/02/world/europe/02pope.html?_r=1, (cit. 24. 2. 2011).

Papež Benedikt XVI. bývá považován za mnohem konzervativnějšího papeže, než býval Jan Pavel II. Pravdou je, že v některých otázkách upřednostňuje tradiční přístupy nebo vyzdvihuje význam toho, „jak se to dělalo dříve“.²⁴² V přístupu k muslimům je však otevřený dostatečně a podporuje mnohé aktivity.²⁴³ Například jím jmenovaný prezident Papežské rady pro mezináboženský dialog Jean-Louis Tauran ocenil přítomnost muslimů v Evropě mimo jiné proto, že se nebáli do veřejného prostoru opět vnést náboženství a Boha.²⁴⁴

Výzva původně 138 muslimských učenců, duchovních a dalších významných představitelů (viz Exkurz, kapitola 6.) nazvaná „Společné slovo mezi námi a vámi“ (*A Common Word between Us and You*)²⁴⁵ doznala od Svatého stolce velkého ohlasu. Především to byla pro papeže příležitost, jak svým kritikům dokázat, že nepovažuje islám za „nerozumné“ náboženství. O rok dříve totiž papež vystoupil na univerzitě v Řezně, kde se v rámci své přednášky zmínil také o vztahu iracionálního násilí a víry a jako příklad použil i jeden záznam křesťansko muslimské disputace ze 14. století. Zvedla se proti němu vlna nesouhlasu a kritiky. Jako smířlivé gesto hned pár dní na to papež přijal předstevitele dvaadvaceti muslimských zemí a předsatvitele italských muslimů. Dokument *A Common Word* do jisté míry navazuje i na toto setkání.

Od té doby se dialog Svatého stolce s islámskými autoritami i představiteli muslimských států dále rozvíjel a Papežská rada pro mezináboženský dialog pravidleně vydává „Poselství muslimům“ ke konci svátku Ramadánu. Papežská rada pro mezináboženský dialog zareagovala na *A Common Word* pozváním jeho signatářů do Vatikánu. V únoru 2008 navázala společná konzultace Rady se Stálé komise pro dialog mezi monoteistickými náboženstvími univerzity al-Azhar, ve kterém se obě strany shodly na nutnosti dále prosazovat a podporovat vzájemný dialog vedoucí k prohloubení porozumění, zintenzivnění spolupráce i k podpoře nekonfliktní a

²⁴² Mám na mysli např. jeho otevřený přístup ke gregoriánskému chorálu jako součásti liturgie i k předkoncilnímu liturgickému ritu. Musíme ovšem kvitovat, že tato jeho otevřenost ke „starým“ hodnotám mu umožnila vést efektivnější dialog s těmi „údy“ církve, které se kvůli II. Vatikánskému koncilu od církve oddělily – např. Hnutí Pia X. a ad.

²⁴³ Ke vztahu papeže Benedikta XVI. k muslimům viz např.: Machálek, Vít, *Papež Benedikt XVI. a křesťansko-muslimský dialog*, in: Floss, Karel, et. al., *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím*.

²⁴⁴ Daily Mail, „Vatican thanks Muslims for bringing God back into the public eye of Europe“ dostupné online na: <http://www.dailymail.co.uk/news/worldnews/article-1090301/Vatican-thanks-Muslims-bringing-God-public-eye-Europe.html>, (cit. 24. 2. 2011).

²⁴⁵ <http://www.acommonword.com/index.php?lang=en&page=option1>, (cit. 24. 2. 2011).

nepředpojaté prezentace náboženství v médiích.²⁴⁶ Na druhou stranu, církve autorům dopisu vytýkala, že opomněli zmínit velmi důležité téma náboženské svobody, které sice podle svatých textů mají obě náboženství ctít, ale v praxi se to často neděje.²⁴⁷

Na káhirskou konzultaci navázala další v Římě v listopadu 2008 o teologických a spirituálních základech obou náboženství a také o respektu mezi lidmi a náboženstvími.²⁴⁸ V únoru 2009 pak Řím navštívila skupina delegátů z al-Azharu a dohodli se na společném návrhu přepsat učebnice, aby neobsahovaly žádné ofensivní zmínky. Na egyptské straně tento návrh však s velkým nadšením nesetkal, protože si někteří duchovní nemysleli, že by egyptské učebnice obsahovaly něco protikřesťanského.²⁴⁹ Série konzultací pokrčovala také v únoru 2010 v Káhiře. Toto setkání se zabývalo konfesním násilím a způsoby, jak bývá ospravedlňováno. Účastníci na závěr upozornili, že náboženství je často zneužíváno ve prospěch politických cílů a obě náboženství musí tuto skutečnost reflektovat a pokud možno jí bránit zdůrazňováním mírových řešení konfliktů, která s sebou náboženství nesou.²⁵⁰

V červenci 2008 proběhlo v návaznosti na *A Common Word* setkání na univerzitě v Yale, které nebylo setkáním výslovně muslimsko-papežským. Na této konferenci se účastnili představitelé církví i akademické obce v mnohem širším spektru. Diskuse se kromě teologie obrátila i k chudobě ve světě, k otázce míru v Palestině, válkám v Iráku a Afghánistánu a náboženské svobodě.²⁵¹ O rok později se další konference konala na univerzitě v americkém Georgetownu.

V dubnu 2009 na spolupráci na úrovni náboženské navázala také spolupráce politická. Papež přijal delegáta Ligy arabských států a Sekretariát pro vztahy se státy podepsal s Ligou společné memorandum.²⁵² V červnu 2009 kurii navštívil ministr zahraničí Saúdské Arábie princ Fajsal a navštívil Papežkou radu pro mezináboženský

²⁴⁶ *Final Declaration*, dostupná online na: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20080226_cairo-declaration_en.html, (cit. 8. 3. 2011).

²⁴⁷ CathNews, „Defend religious freedom: Jesuit calls on Muslims“, dostupné online na: <http://www.cathnews.com/article.aspx?aeid=7056>, (cit. 24. 2. 2011).

²⁴⁸ *Final Declaration*, dostupná online na: http://acommonword.com/en/attachments/108_FinalFinalCommunique.pdf, (cit. 8. 3. 2011).

²⁴⁹ „Vatican-al-azhar deal attracts Muslim ire“, dostupné online na: <http://www.cathnews.com/article.aspx?aeid=12164>, (cit. 6. 3. 2009).

²⁵⁰ Vatican Information Service, „Catholics and Muslims against manipulation of religion“, zpráva č. 100302 (520), 2. března, 2010.

²⁵¹ *Final Declaration*, dostupná online na: http://www.yale.edu/faith/downloads/Yale_Common_Word_Conf_2008_Final_Decl.pdf, (cit. 8. 3. 2011).

²⁵² Vatican Information Service, „Pope receives Secretary General of League of Arab States“, zpráva č. 090427 (160), 25. dubna 2009.

dialog.²⁵³ V roce 2010 Svatý stolec přijal prvního ambasadora Spojených arabských emirátů vůbec. SAE se tak rozhodly k důležitému kroku vzhledem k rostoucímu počtu pracovních imigrantů, kteří jsou mnohdy římskými katolíky.²⁵⁴ Koncem roku 2010 se však papež rozhodl zapojit do mnohem závažnějšího dialogu, totiž s Organizací pro osvobození Palestiny (OOP). Papežovým cílem bylo především zajistit bezpečí a možnost působení a rozvoje katolických organizací působících na palestinských územích. Bylo dohodnuto, že k tomuto tématu vznikne zvláštní pracovní skupina.²⁵⁵ Papež totiž k otázce Ochrany křesťanů na muslimských územích nechal zřídit zvláštní internetovou stránku, která mapuje tyto země a křesťanské enklávy a přináší zprávy o místním dění.²⁵⁶

Rok 2008, který po iniciativě *A Common Word* následoval, byl rokem sv. Pavla, a proto se během něj událo několik oficiálních návštěv předních představitelů římskokatolické církve v muslimských zemích.²⁵⁷ Vnitrocírkevně bylo také významné uspořádání Zvláštního zasedání synodu biskupů Blízkého východu, které se konalo 10. – 24. října 2010. To se zaměřilo na pastorační a organizační problémy blízkovýchodních římskokatolických církví, ale také východních uniatských církví, které v oblasti žijí mnohem déle než římskokatolické a mají proto vybudovanou pevnější pozici ve veřejném povědomí i ve vztahu ke státním aparátům.

V září 2010 navštívil papež Benedikt XVI. také Velkou Británii, která měla posílit zejména křesťanskou přítomnost ve společnosti, jež v posledních letech ztrácela na síle v důsledku sekularizačního procesu. Při té příležitosti se ale také setkal s představiteli dalších náboženství přítomných v zemi, jejichž práci papež velmi

²⁵³ Vatican Information Service, „Saudi minister visits council for inter-religious dialogue“, zpráva č. 090608 (140), 6. června 2009.

²⁵⁴ Vatican Information Service, „First Ambassador of U.A.E. presents letters of credence“, zpráva č. 20100520 (350), 20. května 2010.

²⁵⁵ Vatican Information Service, „Resumption of talks between the Holy See and the PLO“, zpráva č. 20101209 (270), 9. prosince, 2010. Obě strany spolu podepsaly základní dohodu o porozumění již v roce 2000 a v roce 2010 papež využil své návštěvy Blízkého východu, aby se v Ramalláhu setkal s palestinským prezidentem Mahmúdem Abbásem.

²⁵⁶ <http://www.wheregodweeps.org>.

²⁵⁷ Např. biskupové sdružení v hnutí Fokoláre navštívili Libanon, kde se setkali s představiteli místních církví k hovoru o křesťanství a jeho životě v muslimské zemi. Vlk, Miroslav, „Biskupové různých církví po stopách sv. Pavla“, dostupné online na: <http://tisk.cirkev.cz/ze-zahranici/biskupove-ruznych-cirkvi-po-stopach-svateho-pavla/>, (cit. 26. 9. 2008). Je však trochu nejisté, zda lze považovat Libanon za klasický příklad muslimské země.

ocenil, protože tím přispívají k produhovnění společnosti a upozorňují na důležitost náboženské víry.²⁵⁸

Vedle běžných sociálních a duchovní aktivit se významně do dialogu s muslimy zapojila také komunita St. Egidio.²⁵⁹ Ta v říjnu 2007 přijala komunitu muslimskou delegaci a také se pravidelně účastní mezinárodních konferencí na téma koexistence různých kultur a věr po celém světě, například v Kinshase v roce 2009 nebo v Římě o rok později. Tamtéž na jaře 2010 její členové také pořádali studijní seminář o výzvách soužití lidí různých věr.²⁶⁰

1.2.5 Aktivity hnutí mládeže

Ekumenická rada evropské mládeže (*Ecumenical Youth Council of Europe*, EYCE) byla založena v roce 1968 na základě aktivit Světové rady církví. Organizace se vždy zaměřovala především na rozvoj ekumenické spolupráce mezi evropskými církvemi a na výchovu mladých k angažovanosti v mírovém procesu (po roce 1968 důležitém zejména pro východní Evropu). V současné době se organizace kromě tématu řešení konfliktů a násilí věnuje také problematice AIDS/HIV, ekonomické spravedlnosti, lidským právům a od roku 2007 intenzivně také mezináboženskému dialogu.

Hlavní zájem je směřován přirozeně na mírové soužití křesťanů, židů a muslimů v Evropě a na rozvoj jejich spolupráce a překonávání fundamentalistických tendencí v náboženských komunitách. Na této bázi byl proto v roce 2007 uspořádán pilotní seminář v řeckém Volos. Po jeho úspěšném přijetí náboženskými komunitami byl spuštěn tříletý program s názvem Kampaně za překonávání fundamentalismu (*Campaign to overcome fundamentalism*), na kterém EYCE spolupracuje také s muslimskou mládežnickou organizací FEMYSO a Evropskou unií židovských studentů. V roce 2008 se seminář konal v maďarské Budapešti a zaměřil se na vzájemný vztah náboženství a médií a na mediální gramotnost mládeže. V roce 2009 se konal v makedonské Skopji se zaměřením na rizika fundamentalismu v souvislosti s dodržováním lidských práv a poslední seminář v roce 2010 proběhl v bosensko-hercegovinském Sarajevu a zabýval se vymezením hranic mezi odpovědným občanstvím a fundamentalismem. V rámci kampaně EYCE také vydávala magazín

258 Vatican Information Service, „Dialogue and Collaboration among Different Religions“, zpráva č. 20100917 (730), 17. září 2010.

259 <http://www.santegidio.org/index.php?idLng=1064>.

260 <http://www.santegidio.org/index.php?pagelD=3&id=3461&idLng=1064&res=1&lnkApp>, (cit. 24. 2. 2011).

Fundamental Issues (Základní otázky),²⁶¹ do kterého přispívali mladí všech tří zainteresovaných vyznání. V roce 2008 publikovali také příručku o vedení mezináboženského dialogu a společné iniciativy různých náboženství pro vedoucí mladých skupin s názvem *Living Faiths Together* (Živé víry spolu).

Již zmíněná Federace evropských muslimských studentů a organizací (FEMYSO) je unií některých muslimských organizací mládeže v Evropě. Vznikla v roce 1996 s cílem zapojit mladou muslimskou generaci Evropanů do veřejného dění a diskuse o evropských tématech. Zprostředkovává jim účast na projektech Evropské unie (např. Evropská dobrovolnická služba) a snaží se působit na evropské politické orgány v obhajobě evropských muslimů a podporovat vzájemnou spolupráci. Zapojuje se do dílčích diskusí a projektů v orgánech EU s tematikou islámu, občanství, imigrace, apod. a organizuje také vlastní semináře. Ty jsou zaměřeny jak obecně na mezináboženský dialog, tak na témata aktuální pro evropské muslimy – nucené sňatky, domácí násilí, občanství z perspektivy minoritní sociální skupiny, etická ekonomika, atd. FEMYSO vnímá islám jako součást evropské kultury a kritizuje současnou evropskou společnost, že se nedrží demokratické tradice a stává se společností velmi xenofobní.

1.2.6 Další mezináboženské organizace

Organizace *Religions for Peace* (Náboženství pro mír, RfP) vznikla v roce 1970 a sdružuje všechna velká náboženství světa.²⁶² Pracuje skrze regionální pobočky, které má rovněž v Evropě, a sdružuje také mezináboženské organizace žen a mládeže. Kromě diskusní skupin RfP pracuje také přímo v daných oblastech. Poskytuje například granty na různé projekty odzbrojení, zastává mediátorskou roli v některých konfliktech, zapojuje se do projektů OSN, ale účastní se také aktivně mnoha mírových konferencí a působí také advokačně v otázkách odzbrojení, ochrany žen, ochrany životního prostředí, boje proti chudobě, HIV/AIDS, a dalším negativním jevům. Organizace také příležitostně vydává materiály na podporu svých kampaní a různé příručky pro aktivisty.

²⁶¹ http://www.eyce.org/modules.php?op=modload&name=PagEd&file=index&topic_id=15&page_id=811, (cit. 22. 12. 2010). Název již sám o sobě evokuje souvislost s fundamentalismem. Podle vydavatelů to byl záměr.

²⁶² <http://www.religionsforpeace.org>. Cílem této organizace, jak sama sebe chápe, je především využívat potenciál náboženských komunit k řešení či dlouhodobé pomoci v krizových situacích vznikajících v různých částech světa. V organizaci jsou sdruženi jak čelní představitelé světových náboženství, náboženské organizace z různých států či regionů, tak i jednotlivci, kteří se zapojují do práce v postižených oblastech.

2. Západoá Evropa

V následujících kapitolách se zaměříme na lokální problematiku v jednotlivých zemích Evropy, v této konkrétně na tzv. západní Evropu.²⁶³ Nejprve stručně popíšeme okolnosti, za kterých se v evropských zemích navýšil počet muslimských obyvatel a následně v jednotlivých podkapitolách ukážeme nábožensko-politické konsekvence jejich života ve vybraných evropských zemích či regionech. V těchto podkapitolách také nabídneme přehled vybraných organizací, dokumentů a aktivit orientovaných na dialog křesťanů a muslimů, resp. zohledníme i vstup sekulární sféry do dialogu, je-li v daném státě významný.

Stručný nástin dějin muslimské přítomnosti v Evropě, který jsem přestřela na počátku tohoto oddílu, nám má napomoci lépe se orientovat v událostech, které bezprostředně ovlivnily současný stav vztahů mezi imigranty z muslimských zemí (ale na obecné rovině se mnoho problémů týká i jiných skupin imigrantů) a většinovou společností. Jak tento proces pokračoval po druhé světové válce, jsme viděli již v předchozí části (4.1). V následujících kapitolách se budeme věnovat především těmto sociopolitickým událostem posledních padesáti let, ale náš hlavní zájem bude směřovat k přehledu aktivit a projektů muslimů vůči většinové společnosti a/nebo křesťanským církvím, aktivitám křesťanů pro muslimy a na podporu ideálů tolerance ve většinové společnosti, či v některých případech zmíníme i projekty iniciované samotnou většinovou společností.

2.1 Velká Británie

Velká Británie zaznamenávala příchod muslimských obyvatel již během 19. století ze svých kolonií. Po roce 1950 se příliv imigrantů z bývalých kolonií, především z Indie, Pákistánu, západní Afriky a Západní Indie, nezastavil a dosud poměrně fungující systém Commonwealthu začal ukazovat své trhliny. Šlo především o skutečnost, že občané tohoto společenství byli držiteli britského pasu a jejich vstupu do země legálně nic nebránilo. Ti přijížděli jako levná pracovní síla, ale spolu s nimi přicházela i řada studentů z bývalých kolonií i dalších zemí světa a nově zakládané

²⁶³ Jsem si vědoma nejasnosti tohoto výrazu jak po stránce geografické, tak v otázce definice společných rysů. V této práci člením země podle geografických kritérií, ale v textu již používám zavedený termín „západní Evropa“ jako označení územního a politického uskupení zemí, které se vyprofilovaly po konci druhé světové války jako vůdčí politické i ekonomické subjekty svobodné Evropy.

univerzity se stávaly multikulturními centry. Od konce 60. let se však doposud poměrně klidné společenské uspořádání měnilo vlivem nepokojů v průmyslovém Severním Irsku a Skotsku, k nimž se připojila eskalace násilností v imigrantských čtvrtích kvůli rasové diskriminaci nesoucí špatné podmínky pro bydlení a získání zaměstnání.

V letech 1973 – 74, po tzv. „ropné krizi“, Británie ukončila udílení pracovních povolení pro nové dělníky a ostatní evropské státy ji následovaly. S počátkem 80. let se ale situace v imigrantských ghettech, nyní obývaných celými rodinami, ještě zhoršila. Nezaměstnanost, diskriminace i všeobecná krize společnosti i hospodářství, která podněcovala demonstrace i krvavé nepokoje mezi převážně muslimskými imigranty v roce 1989 dostala nový impuls v podobě tzv. Rushdieho aféry.²⁶⁴ Ta se stala významným mezníkem, kdy se dosud ambivalentní a nepřiliš jasně artikulované vztahy většinové nedělnické populace k muslimským imigrantům proměnily v otevřený nesouhlas. Nikdo patrně neočekával, že aféra spustí prudký rozvoj vnitřní sebeidentifikace muslimských komunit, která je horkým tématem dosud.²⁶⁵

Otázka náboženského vyznání byla navíc státní správou spíše přehlížena.²⁶⁶ Etnicita či původ byl zaměňován za náboženskou příslušnost a nebylo možné ani sledovat případné konverze. Muslimové žili nábožensky zpočátku spíše v soukromí. Někteří zaměstnavatelé jim vyhradili modlitebny přímo v továrnách a ubytovnách. V polovině 70. let se ovšem muslimské komunity již mnohem snáze pohybovaly v občanských záležitostech, lépe se orientovali v systému a také lépe ovládali jazyk, a své žádosti o registrace náboženských organizací a měřit již dokázali podávat úspěšně. Stejně jako i v jiných evropských zemích i zde se registrovala různá náboženská hnutí, (nejčastěji deobandíja, barelwíja, Džama‘at al-Tablígħ ad.), a stejně jako jinde i zde mezi nimi vznikaly vzájemné třenice. Některé organizace, jako

²⁶⁴ Jde o dobu následující vydání románu „Satanské verše“ Salmana Rushdieho, která trvala v letech 1989 – 90, ale její dozvuky jsou občas patrné dodnes. Média věnovala velkou pozornost především *fatwě*, která byla na Rashdieho vyhlášena a přiměla jej k emigraci do USA. Emoce, vzbuzené na obou stranách společnosti, se šířily celou Evropou a všechny země s větším počtem muslimů zaznamenaly zvýšenou míru násilností a posílení negativního hodnocení muslimů domácími obyvateli.

²⁶⁵ Nielsen tvrdí, že krize za vlády Margaret Thacherové způsobila nárůst aktivit různých komunitních organizací, které zaplnily místo po neziskových organizacích, které v důsledku rozpočtových škrťů přišly o stání podporu a musely z mnoha svých aktivit pro imigranty a sociálně znevýhodněné skupiny ustoupit. Nielsen, J., *The question of Euro-Islam*, s. 40n.

²⁶⁶ Až do roku 2001 nebyla otázka náboženské příslušnosti obsahem otázek při sčítání lidu a i poté jen dobrovolně. Jediný údaj evidovaný ve statistikách bylo místo narození. Narodil-li se kdo v muslimské zemi, resp. oblasti cizí země, bylo nepřímou usuzováno na jeho muslimskou příslušnost. Nielsen, J., *Muslims in Western Europe*, s. 42. Tento způsob ale paradoxně „islamizoval“ také Evropany narozené v koloniích, křesťany, židy i lidi bez vyznání.

například *The UK Islamic Mission* (Islámská misie ve Spojeném království) patřící do sítě Džama'at al-Tabligh, si dokázaly vydobýt postavení respektované místními samosprávami a na základě toho získat rovněž povolení k otevření koránských škol a dalším aktivitám dříve než ostatní. Súfijské řády naopak dlouho zůstávaly téměř nepovšimnuty, jak vyplývá i z jejich charakteru spíše pietistických uzavřených skupin.

Od 70. let ovšem vznikla řada organizací a mnohé z nich si nárokovaly postavení jakési zastřešující organizace pro všechny muslimy v Británii a staly se uznávaným partnerem státu pro jednání o záležitostech muslimů. Patří sem například *The Union of Muslim Organisations in the UK and Eire* (Svaz muslimských organizací ve Spojeném království a Irsku) nebo *The Council of Mosques in the UK and Eire* (Rada mešit ve Spojeném království a Irsku), založená s podporou Světové muslimské ligy a později s dalšími organizacemi sjednocená v *Muslim Council of Britain* (Muslimská rada v Británii).²⁶⁷ Posledně jmenovaná organizace se zejména koncem 90. let stala významným partnerem labouristické vlády, ale jako i v jiných případech, i proti ní stály uvnitř muslimské národní komunity opoziční organizace, které její reprezentativní postavení chtěly zpochybnit, nebo jej zcela odmítaly.

Muslimové sami se, jako i jinde v Evropě, organizují na internetových fórech a zakládají internetové stránky diskusní nebo jako čtení od pravidelných přispěvatelů. V Británii můžeme zmínit například *Muslims in England* (Muslimové v Anglii).²⁶⁸

S ustavováním muslimských organizací šlo ruku v ruce také zvýšení politické angažovanosti muslimů, které se nejvíce týká současné mladé generace, která Británii již považuje za svou vlast. Mnozí muslimové se dokonce začali sami angažovat v politických stranách a kromě radnic zasedl první muslim v roce 1997 dolní komoře Parlamentu (*House of Commons*, dnes je jejich počet mnohem vyšší a jsou mezi nimi i tři ženy) a v roce 2002 byli tři muslimové premiérem jmenováni do horní komory (*House of Lords*), kde v současnosti zasedají čtyři (mezi nimi jedna žena).

²⁶⁷ <http://www.mcb.org.uk>.

²⁶⁸ <http://www.muslimsinengland.com/index.php>. Podobné stránky nemusí mít nutně široký rámec čtenářů, ale jsou důležitým projevem existence kritického a samostatného myšlení mezi mladými evropskými muslimy, jehož nedostatek v médiích rádi kritizují různí publicisté či sociologové.

V některých případech, jako například v Birminghamu nebo Bradfordu, muslimové dokonce obsadili velkou část zastupitelstev a městských rad.²⁶⁹

Kromě politických aktivit v rámci stávajících britských stran se vyskytuje jedna poměrně netradiční „aktivita“. V období zmíněné „Rushdieho aféry“ se zviditelnil jeden z představitelů Muslimského institutu v Londýně (*Muslim Institute in London*)²⁷⁰ Dr Kalim Sidiqqi. Rozhodl se veřejně (a značně hlasitě) podpořit Chomejního *fatwu* vydanou na Rushdieho, čímž se dostal dokonce před soud za nabádání k vraždě. Média si tohoto samozvaného mluvčího muslimů zamilovala pro jeho emotivní a silně kontroverzní projev. V roce 1990 vydal Sidiqqi „Muslimský manifest“ (*Muslim manifesto*), kterým chtěl muslimům vysloužit uspokojivé místo v britské společenské struktuře. Založil Muslimský parlament v Británii (*Muslim Parliament in Britain*),²⁷¹ jehož název samozřejmě evokuje dojem obecné politické iniciativy, na které se podílí přinejmenším většina muslimských organizací v Británii. Ve skutečnosti je to spíše jeho osobní iniciativa, po jeho smrti v roce 1996 živená několika následovníky. Přesto je médii stále velmi oblíbená, protože charakter projevu představitelů parlamentu je stále kontroverzní.

Hlavní aktivity parlamentu směřují jak k potírání problémů mezi muslimy (především nucené sňatky), ale také k boji podpoře rovnocenného přístupu muslimských dětí ke vzdělání nebo proti anti-teroristickému zákonu, vojenským aktivitám USA v Afghánistánu a Iráku či k podpoře Palestiny. Struktura parlamentu nebo dokonce způsob voleb není ale příliš jasný a ani jeho aktivity nenasvědčují, že by se měl snad v blízké budoucnosti stát jakkoliv významným a pozitivním hráčem na britském společenském či politickém poli.

Velká Británie, přes počáteční neklidná období, v současnosti patří k evropským zemím s nejlépe propracovaným systémem pro soužití s muslimy. Především díky své politické a společenské angažovanosti se v mnoha závažných otázkách podařilo dojít konstruktivního konsenzu. Například manželství je možné za určitých podmínek uzavřít pouze v prostorách domova či mešity (bez nutnosti civilního obřadu na radnici) a někteří imámové již obdrželi pověření být

²⁶⁹ K problematice vztahu náboženství, mezináboženského dialogu a místních samospráv v Británii viz např.: Anwar, Anjum, Chivers, Chris, *Local authorities and interreligious dialogue from a United Kingdom perspective – A missed opportunity*, in: Skard, H. et alia, *Gods in the city. Intercultural and Inter-religious Dialogue at local level*, Strasbourg: Council of Europe, 2007.

²⁷⁰ <http://musliminstitute.org>.

²⁷¹ <http://www.muslimparliament.org.uk>.

oddávajícími, čímž se muslimové dostali na úroveň některých křesťanských církví. Zaměstnavatelé téměř ve všech případech povolují zkrácenou pracovní dobu v pátek a volno na dva hlavní muslimské svátky. Britské místní samosprávy disponují poměrně mnoha pravomocemi, a proto jsou záležitosti řešeny přímo v daném místním kontextu. Díky tomu v zemi existuje několik *halál* jatek, vznikají muslimské hřbitovy (ačkoliv povinnost mít rakev zůstala zachována) a mnohé školy zavedly pravidla vycházející muslimským studentům vstříc jak ve stravování, tak v náboženské výuce či pravidlech odívání.

Otázka, jak začlenit muslimské žáky a studenty, kterých během 70. a 80. rychle přibývalo, byla většinou řešena lokálně.²⁷² Po různých zkušebních modelech dnes poměrně úspěšně funguje systém náboženského vzdělávání, které kromě křesťanství osahuje také věroučné základy židovství, islámu, ale v mnoha případech i hinduismu či sikhismu. Vyučování probíhá v angličtině a děti imigrantů se mohou účastnit také lekcí mateřského jazyka, které většinou poskytují ministerstvem oprávnění učitelé z dané etnické menšiny. Muslimské vzdělávání, které se zaměřuje na výuku arabštiny, Koránu a znalostí islámské věrouky a základů práva, je poskytováno také v mešitách či kulturních centrech. Navíc se v některých oblastech objevují soukromé muslimské školy.²⁷³ Zpočátku byly muslimské školy tohoto typu odmítány. Argumentem bylo, že děti žijící v muslimských čtvrtích jsou segregovány i ve škole, místo aby se setkávaly s vrstevníky z jiných skupin společnosti. Navíc většinou tyto školy nebyly schopné pokrýt nutné náklady a byly za čas uzavřeny. Sami muslimové se k soukromým, čistě muslimským školám v mnoha případech stavěli spíše odmítavě a snažili se co nejvíce spolupracovat se školskými komisemi, aby pro své děti vymohli co nejvíce výhod pod patronátem státního školství.²⁷⁴ Muslimské školy totiž nijak neřešily integraci imigrantských dětí jiného či žádného vyznání. Školská reforma navíc umožnila, aby škola dostávala peníze od radnice, takže bylo možné dojednat registraci také škol založených muslimy, protože nově byly pod částečným dohledem

²⁷² Národní iniciativa přišla až roku 1985, kdy se na základě analýz začala vytvářet metodologie neselektivního školství. Nielsen, J., *Muslims in Western Europe*, s. 57.

²⁷³ Tyto školy pobírají pouze podporu na základní výdaje, ale například personál musí hradit sami. Stejným modelem se řídí většina církevních škol, díky zákonu z roku 1944, které tak mají zajištěnou základní existenci, mohou vyučovat náboženství bez omezení a mohou aplikovat vnitřní pravidla pro studenty i pedagogy podle vlastních zásad.

²⁷⁴ Nielsen, J. *Muslims in Western Europe*, s. 60.

rodičovských rad i radnice.²⁷⁵ V roce 1998 byly takto registrovány dvě a nyní existují čtyři muslimské školy financované z veřejných prostředků.

V roce 2008 Národní učitelská unie (*National Union of Teachers*)²⁷⁶ požádala ministerstvo školství o zavedení pravidelných návštěv imámů britského původu ve státních školách, aby děti učili o neslučitelnosti extremismu s islámem a tím pomohli zabránit pronikání myšlenek radikálního islámu mezi školní generaci. Drtivá většina britských imámů ale vyrostla v zahraničí, nebo tam své teologické vzdělání získala. Ačkoliv v Británii existuje asi 20 škol, jejich profil nenaznačuje příliš vysokou kvalitu vzdělání ani dobrou praktickou přípravu. V roce 2009 se proto šajch Abdal Hakim Murad (Timothy J. Winter) rozhodl otevřít muslimskou školu na Cambridgeské univerzitě,²⁷⁷ aby kvalifikaci britských imámů zvyšovala, vybavila je praktickými schopnostmi pro službu v západní zemi a zároveň úroveň jejich vzdělání sjednotila.²⁷⁸

Křesťanské církve v Británii se mezináboženskými otázkami zabývají systematicky od roku 1981, kdy se shodly na Čtyřech principech mezináboženského dialogu (*Four Principles of Inter Faith Dialogue*). Dnes má většina církví vlastní odborné pracoviště považované kontakty s představiteli a komunitami jiných náboženských tradic a k podpoře dialogu ve svých náboženských obcích nebo farnostech. V roce 1990 vznikla na místo Britské rady církví (*British Council of Churches*) instituce *Churches Together in Britain and Ireland* (Církve společně v Británii a Irsku),²⁷⁹ kromě rozvoje vlastních kontaktů a spolupráce i spolupráce s okolními náboženskými komunitami. Rozvíjí vlastní aktivity od pravidelných setkání, přednášek, seminářů po publikační činnost reflektující nejen dialog, ale také například vzájemné tenze mezi jednotlivými náboženskými tradicemi v Británii, které mají negativní vliv i na britskou veřejnost. Zabývá se také praktickými záležitostmi, které vyžadují časté mezináboženské sňatky.

Anglikánská církev (zemské správní jednotky *Church of England, Wales, Scotland, Ireland*) se jako členka rady církví do mezináboženských aktivit zapojovala od začátku. Nejaktivnější je však Church of England, v čele s arcibiskupem

²⁷⁵ Ibid., s. 61.

²⁷⁶ <http://www.teachers.org.uk>.

²⁷⁷ <http://www.cambridgemuslimcollege.org>.

²⁷⁸ Awad, Marwa, Radsch, Courtney C., „Cambridge Muslim College gives imams real-life training“, dostupné online na: <http://www.alarabiya.net/articles/2009/03/23/69041.html>, (cit. 21. 1. 2011).

²⁷⁹ <http://www.ctbi.org.uk>.

z Canterbury Rowanem Williamsem, který je velmi aktivním patronem mezináboženských aktivit v zemi i zahraničí. K nutnosti udržovat kontakty s komunitami jiných náboženství v Británii vyzývá i program (*Presence and Engagement*),²⁸⁰ který začal v roce 2005, a který vede kanovník Guy Wilkinson. Každá diecéze má navíc vlastní odborníky na dialog, které podporují místní aktivity přímo ve farnostech. Biskupové sami pak představují významné pojítko s náboženskými komunitami, aby dialogem na vyšších hierarchických úrovních šli příkladem svým duchovním a laikům.

Arcibiskup z Canterbury byl také jedním z lidí, kteří otevřeně podpořili ideu inkorporovat některé prvky islámského rodinného a dědického práva do národní legislativy. Williams přišel se zcela konkrétními návrhy, jak je zaznamenal ze strany některých muslimských organizací.²⁸¹ Odpůrci těchto návrhů argumentují rizikovostí otevřít národní legislativu prvkům *šari'í*, protože takovýto precedent by mohl připravit půdu pro inkorporaci dalších prvků tohoto právního systému, které by mohly být v rozporu s evropskou ideovou i právní tradicí (především fyzické tresty, rozvody, nerovnost občanů před zákonem, apod.). Věřím, že nebude zcela mimo realitu, když zde vyslovím nesouhlas s těmito námitkami. Evropští muslimové, kteří se zajímají o veřejné dění natolik, aby byli ochotni navrhnout inkorporaci některých svých právních norem do národní legislativy, jsou podle mého názoru natolik akulturovaní, že by tyto negativně vnímané prvky islámského práva ani do národní legislativy včlenit nechtěli. Mnoho muslimských skupin totiž odmítá začlenění i prvků podporovaných Williamsem, protože se domnívají, že náboženské právo by nemělo být součástí práva sekulárního.

K posuzování rozporů mezi muslimy v Británii fungují od roku 2008 šari'átské soudy (neoficiálně začaly působit již na podzim 2007), jejichž vznik byl iniciován na základě podobnosti s židovskými soudy a mají status arbitrážních soudů. Šari'átské soudy se smí zabývat pouze občanskými spory. Řeší většinou sňatky, rozvody, majetkové pře a dědictví, konflikty v mešitách, domácí násilí apod. První soudy vznikly v Londýně, Birminghamu, Bradfordu, Nuneatonu a Manchesteru a později

²⁸⁰ <http://www.presenceandengagement.org.uk>. Program poskytuje materiály pro mezináboženské aktivity, ale také přehledy těchto aktivit ve farnostech, biblické studie nebo odkazy na významné mezináboženské organizace.

²⁸¹ Gledhill, Ruth, Webster, Philip, „Archbishop of Canterbury argues for Islamic law in Britain“, dostupné online na: <http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/faith/article3328024.ece>, (cit. 20. 1. 2011). Především jde o zrovnoprávnění muslimského sňatku s církevním, a organizaci dědictví.

v Glasgow, Edinburghu.²⁸² Soudy jsou řízeny centrálně z Londýna skrze *Muslim Arbitration Tribunal* (Muslimský arbitrážní tribunál).²⁸³ Ačkoliv se soudy řídí islámským právem *šari'a*, nesmí rozhodovat v rozporu s britským právem. Podle některých skupin zabývajících se lidskými právy ale soudy nejsou přístupné nezávislým pozorovatelům a podle zveřejněných rozsudků se jejich rozhodování častěji řídí *fatwami* zveřejňovanými na webových stránkách britských mešit a muslimských organizací, než ve vzájemném respektu islámského a britského práva.²⁸⁴ Na druhou stranu, jakákoli strana pře se může obrátit na civilní soud se žádostí o přezkoumání rozhodnutí, takže žena má právo se kdykoliv bránit (odpovědnost takového kroku vzhledem k jejímu bezpečí v komunitě je diskutabilní). Muslimové rovněž mohou jít k civilnímu soudu přímo a vzhledem k poměru počtu muslimů a soudních pří to tak patrně také je.

Jednou z mezináboženských aktivit²⁸⁵ vázanou na postavy anglikánské církevní hierarchie je *Christian Muslim Forum* (Křesťansko-muslimské fórum),²⁸⁶ které vzniklo v roce 2004 na základě mezináboženského angažmá arcibiskupa z Canterbury Rowana Williamse. Hlavní činnost Fóra je zaměřena zkvalitnění komunikace mezi jednotlivými náboženskými skupinami v Británii v a kontakt s médii, kterým se snaží prezentovat světová náboženství prizmatem vzájemných přátelských vazeb. Podle dokumentu stanovujícího strategii na roky 2008 – 11²⁸⁷ je vedle této činnosti rovněž snaha vytvářet bezpečný prostor pro vzájemná setkávání a možnost učit se o sobě, učit se žít s rozdílnými vírami a „hojit“ zjitřené vztahy mezi muslimy a křesťany. Fórum pořádá také konference o různých aspektech multináboženské společnosti, o

²⁸² Průzkumy provázející rozhodnutí parlamentu o ustanovení těchto soudů ukázaly, že počet soudů se během roku 2008 rozrostl odhadem na více než osmdesát pět. Jeden takový provedl Denis Mac Eoin ve spolupráci s organizací Civitas z roku 2009. Zpráva z něj je dostupná online na: <http://www.civitas.org.uk/pdf/ShariaLawOrOneLawForAll.pdf>, (cit. 20. 1. 2011). Studie vzešlá z průzkumu se k působení soudů staví velmi kriticky a stala se hlavním zdrojem argumentace britských odpůrců šari'atských soudů.

²⁸³ <http://www.matribunal.com>.

²⁸⁴ Největší obavy plynuly ze statistik, že většina případů se týkala rozvodů či poručenství dětí, kdy v porovnání obou právních systémů systém britský poskytuje ženám rovnocenné postavení. Podobně dědické právo ženám určuje jen poloviční podíl majetku než mužům. Doughty, Steve, „Britain has 85 sharia courts: The astonishing spread of the Islamic justice behind closed doors“, dostupné online na: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1196165/Britain-85-sharia-courts-The-astonishing-spread-Islamic-justice-closed-doors.html>, (cit. 20. 1. 2011).

²⁸⁵ K vývoji mezináboženské spolupráce v Británii viz také např.: Pearce, Brian, *Interfaith developments in the United Kingdom*, in: Skard, H. et alia, *Gods in the city – Intercultural and inter-religious dialogue at local level*, Council of Europe: Strasbourg 2008.

²⁸⁶ <http://www.christianmuslimforum.org>. Fórum sídlí v Londýně a sdružuje představitele mnoha křesťanských tradic z celého světa, ale i řady jiných náboženství, včetně zástupců jejich dílčích vnitřních proudů. Není omezeno jen na oficiální představitele nebo určené delegáty, ale členství je otevřené i pro menší náboženské a mezináboženské skupiny i jednotlivce.

²⁸⁷ Christian Muslim Forum, „Living Together with Faith“, online dostupné na: http://www.christianmuslimforum.org/images/uploads/CD6_Strategy_Outline_Final.pdf, (cit. 13. 1. 2011).

sociálních jevech a jak k nim náboženství přistupují, ale také o otázkách spojených s náboženstvím v zemích, ze kterých mnoho obyvatel Británie pochází.

The Inter Faith Network for the UK (Mezináboženská síť pro Spojené království)²⁸⁸ byla založena roku 1987 s cílem podporovat dobré vztahy mezi rostoucím počtem náboženství ve Velké Británii. Sdružuje velké množství národních, regionálních i lokálních skupin a iniciativ všech náboženství přítomných v zemi. Jejimi členy jsou ale rovněž instituce vzdělávací.²⁸⁹ Jejím úkolem je především být nad-náboženskou platformou pro dílčí a regionální mezináboženské rady a tzv. *networking* (navazování kontaktů), ale organizuje také setkání a konference, popř. vydává materiály, které mají napomáhat v realizaci mezináboženského dialogu v lokálním kontextu. Takto například v roce 1993 a později opět 2005 vydala průvodce *Building good Relations with People of Different Faiths and Beliefs* (Budování dobrých vztahů s lidmi jiných věr a vyznání), která velmi stručně ukazuje zásady mezináboženského soužití. Podobně v roce 2005 vydala již obsáhlejší příručku pro lokální aktivity *The Local Interfaith Guide: Faith Community Co-operation in Action* (Průvodce pro lokální mezináboženský dialog: Spolupráce náboženských komunit v akci), která se podrobně zabývá základními kroky k započatí mezináboženské společné aktivity, jejím managementu, financování i způsobech dalšího fungování a rozvoje. Vedle těchto dvou základních brožur vydala skupina mnoho dalších praktických publikací.²⁹⁰

Organizace se zabývá také otázkami víry a občanství. V roce 2005 proto započala projekt s názvem *Faith and Citizenship* (Víra a občanství) a z konzultace v roce 2006 publikovala závěrečný přehled nazvaný *Faith, Citizenship and Shared Life in Britain Today* (Víry, občanství a společný život v dnešní Británii), který přináší úvahy nad tématy změněného společenského prostředí země, veřejného prostoru a prostoru pro žitou víru, přínosu náboženství společnosti, otázkami sounáležitosti s občany a zapojení se do občanského života, rozšířenosti zavádějících tvrzení o

²⁸⁸ <http://www.interfaith.org.uk>.

²⁸⁹ <http://www.interfaith.org.uk/members.htm>, (cit. 14. 1. 2011). Podle přehledu členů je zřejmé, že multilaterální či bilaterální mezináboženská skupina funguje přinejmenším v každém hrabství, či alespoň větší oblasti, případně jich je v dané oblasti více. Zároveň je členy řada místních skupin z jednotlivých měst či městských čtvrtí velkoměst. Kromě takovýchto skupin se dialogu účastní také vzdělávací instituce, které se buď zaměřují přímo na mezináboženské vzdělávání, či obecně na podporu náboženského vzdělávání. Podobně na teologických fakultách či tzv. *colleges* vznikají katedry specializované na mezináboženský dialog.

²⁹⁰ Všechny je možné zdarma zkopírovat z portálu organizace: <http://www.interfaith.org.uk/publications/index.htm>.

náboženstvích či o obsahu pojmu „britskost“ a sdílených hodnotách britské společnosti.

V roce 2009 proběhl za podpory vládního Odboru pro komunitní a místní správu Mezináboženský týden (*Interfaith Week*) v Anglii a Walesu, během kterého proběhly mezináboženské sportovní zápasy, diskuse, poutě a procházky, oslavy, výstavy i přednášky ve školách.²⁹¹ V roce 2010 se týden konal také a je připravován na říjen 2011. Skotsko se do projektu zapojilo rovněž, ovšem s vlastní organizací.

2.2 Francie

Od 60. let minulého století do Francie proudily levné pracovní síly ze severní Afriky, především z Alžírsko, ale později také z Maroka, Tunisu nebo Egypta. Ačkoliv se vláda pokoušela imigraci omezovat přísnými pravidly, velký efekt tyto změny nepřinesly. S ropnou krizí v polovině 70. let se imigrační zákony zpřísnily ještě více a Francie zároveň začala podněcovat imigranty k návratu domů. To pokračovalo až do 80. let, kdy se definitivně prokázalo, že ani tato politika neměla úspěch. Navíc se imigrace ještě dále etnický stratifikovala a do Francie přicházeli imigranti ze západní Afriky či Turecka, zejména Kurdové a Turci alawitského a křesťanského vyznání.²⁹²

Tradičně silně sekulární Francie neevidovala náboženskou příslušnost imigrantů a statistiky zachycovaly pouze kulturní příslušnost, podobně jako v Británii. Tento přístup je ovšem ze sociologického hlediska i z prosté logiky zcela nevhodný, protože v kategorii „muslim“ se vyskytují křesťané, animisté či lidé bez vyznání jen proto, že pocházeli z převážně muslimské země. Jakékoliv závěry založené na těchto statistikách jsou nepřesné a proto irelevantní pro jakékoliv úvahy o efektivitě integrace. Není možné rozlišit, jakým způsobem se ta která skupina integruje, nebo jaké má specifické problémy, takže badatelé musí vést zvláštní průzkumy na zjištění přesnějších údajů. Jakákoliv vládní statistika také ze zákona nesmí uvádět údaje o náboženské příslušnosti. Integrační programy se proto zaměřují

²⁹¹ Závěrečné hodnocení prvního ročníku akce je dostupné online na: <http://www.interfaithweek.org/images/stories/pdfs/ifweek2009report.pdf>, (cit. 14. 1. 2011).

²⁹² Zvláštní skupinou jsou tzv. *harki*, Alžírčané, kteří byli svázáni s francouzskými správními strukturami a po alžírské válce za nezávislost museli uprchnout do Francie. Tam byli zpočátku soustředěni do uprchlických táborů. Správa byla nejprve v rukou státu, ale později byla převedena na místní samosprávu. Některé skupiny byly úspěšně integrovány, ale jiné nechala místní správa izolované a k integraci nikdy nedošlo. Vznikající sociální konflikty proto stále představují problém. Nielsen J., *Muslims in Western Europe*, s. 10.

pouze na kulturní charakter skupin, neberou v úvahu možný vliv náboženské tradice, ať už negativní nebo pozitivní, a proto je jejich efektivita zásadně omezena.

Nielsen zmiňuje průzkum z 80. let, který prokázal signifikantní pokles zájmu o islám mezi dětmi imigrantů. K islámu se otevřeně hlásili spíše otcové. Dokonce po 11. září 2001 průzkumy prokázaly pouze jednu třetinu praktikujících a další dvě pětiny nepraktikujících, ale věřících muslimů. Ti se většinou omezují na dodržování stravovacích předpisů.²⁹³ Proto prohlášení o radikalizaci muslimů ve Francii šířená médii po nepokojích v letech 2005 byla tendenční a příliš generalizující. Nepokoje mezi muslimy byly prokazatelně sociálního rázu a v náboženské aktivizaci se projevíly sekundárně a jen v některých komunitách.

Muslimové, či spíše tedy imigranti z muslimských zemí, žijí ve Francii ve značně uzavřených komunitách a s tím je spojena i ztížená integrace, která přirozeně funguje lépe a rychleji v oblastech, kde žijí alespoň částečně promíšení s většinovým obyvatelstvem. V komunitách vznikají substrukтуры, substituující chybějící nebo nedostatečnou podporu státu zejména v případě sociální péče či vzdělávání. O to se starají islámské organizace, např. Džama‘at al-Tabligh nebo Muslimští bratři, které rovněž zakládaly místní mešity díky snaze vlády zachovat kulturní kořeny imigrantů. Protože stát uznal (oproti statistickým měřením), že islám je významným kulturním činitelem v případě muslimů, stavbě mešit nebylo bráněno. Finance většinou přicházely z původních vlastí muslimů nebo z ropných zemí. Nové mešity se musely registrovat a tím byly zároveň otevřeny případným inspekcím, ale mnohé z nich registraci obešly a jsou zcela mimo kontrolu.

Z etnicko-politicky orientovaných skupin působících ve Francii můžeme jmenovat například alžírské *Amicale* zaměřené na oživení islámu v Alžírsku a svázané s Frontou národního osvobození, maroťtí *Amicales des travailleurs et commerçants marocains* orientované na podporu místních mešit a komunitní náboženský život, tuniskou *Groupement Islamique en France* stavící na odkazu Muslimských bratří a tedy zaměřené na organizaci tábora pro mladé a publikační činnost nebo tureckou pobočku *Milli Görüş*. Ve Francii se rozvíjely také súfijské řády.²⁹⁴ Stát se s těmito organizacemi a se strukturou mešit pokouší navázat oficiální vztahy již mnoho let, aby nad nimi získal větší kontrolu a mohl předcházet průniku

²⁹³ Nielsen J., *Muslims in Western Europe*, s. 20.

²⁹⁴ Ibid., s. 16n.

radikálních myšlenek do muslimských komunit, často charakterizovaných spíše jako ghetta. Za reprezentanta francouzských muslimů se většinou považovalo islámské centrum ve Velké mešitě (*Grande mosquée*) v Paříži postavené roku 1926, nejstarší francouzské mešitě vůbec. Tato mešita se pokoušela získat postavení obecného zástupce muslimů například určováním dat svátku a časů modliteb. Protože však její autoritu uznávali spíše jen alžírští muslimové, časem začala poskytovat i další vzdělávací a kulturní aktivity, aby oslovila i další skupiny. V roce 1981 se pokusila založit zastřešující islámskou organizaci s názvem *Conseil Supérieur des Affaires Islamiques*, ale ihned se zvedla opozice v podobě *Consistoire Islamique en France*, organizace Muslimských bratří *Union des Organisations Islamiques de France* (Svaz islámských organizací ve Francii, UOIF)²⁹⁵ a mnoho dalších. Pouze Džama'at al-Tabligh se podařilo založit hnutí nazvané *Foi et Pratique* (Věra a praxe),²⁹⁶ které oslovilo věřící z různých etnických i politických frakcí. Pokusy ustanovit jednotnou reprezentaci neskončily, protože její neexistence brání muslimům čerpat mnohé výhody, které poskytuje francouzská legislativa uznaným církvím a náboženským společnostem. Takto v roce 2003 vznikla *Conseil Français du Culte Musulman* (Francouzská rada pro muslimské náboženství).²⁹⁷

Křesťanské církve, sdružené od roku 1987 v Radě křesťanských církví ve Francii (*Le Conseil d'Eglises chrétiennes en France*) se o vznik muslimských organizací příliš nezajímaly a jejich aktivity zaměřené na islám byly zpočátku spíše povrchní. Francouzská biskupská konference sice koncem 70. let založila Národní sekretariát pro vztahy s muslimy (*Secretariat national pour les Relations avec l'Islam*)²⁹⁸, který měl šířit povědomí o islámu a vyvolávat diskusi, ale jeho podpora uvnitř samotné církve nebyla silná, protože hlavní zájem směřoval obecně na boj proti rasismu. Dnešní situace je odlišná a římskokatoličtí biskupové se často vyjadřují ke vztahům s muslimy a otevřenost církve byla vůči tomuto náboženství posílena.²⁹⁹ Sekretariát dnes poskytuje velmi široké služby římskokatolické veřejnosti včetně pastoračních doporučení duchovním, dokumentů či radů a doporučení pro duchovní i manžele v případě křesťansko-muslimských sňatků.

²⁹⁵ <http://www.uoif-online.com/v3>.

²⁹⁶ <http://www.foietpratique.org>.

²⁹⁷ <http://www.lecfcm.fr>.

²⁹⁸ <http://www.relations-catholiques-musulmans.cef.fr>.

²⁹⁹ V roce 2007 se konalo plenární zasedání v Lurdech na téma „Katolíci a muslimové v dnešní Francii“. Závěrečný dokument dostupný online na: http://assembleepleniere.cef.fr/share/dlm/pdf/20071108catholiques_musulmans, (cit. 24. 2. 2011).

Protestantský vliv je ve Francii velmi malý a větší aktivity vyvíjely spíše sesterské církve v Belgii a Švýcarsku. Přesto například v roce 2003 uspořádala *Fédération Protestante de France* (Protestantská federace ve Francii)³⁰⁰ symposium s názvem „Mezináboženský dialog: Mezi násilím a dialogem“, kterého se kromě muslimů účastnili také židé a buddhisté. Dvě členky federace také byly poslány do Palestiny jako spolupracovnice EAPPI, zmíněného programu Světové rady církví na pomoc Izraeli a Palestině. Federace se zaměřila také na podporu práv imigrantů, ačkoliv ne přímo muslimů. V roce 2006 zahájila církev kampaň „Dost ponížení – migranti jsou náš svět“. Vznikla také zvláštní internetové stránka, která má poskytovat věcná fakta i teologické úvahy k migraci.³⁰¹

Církve ve Francii si ale spíše zvykly neprofilovat své organizace příliš nábožensky a ostentativně náboženská prezentace muslimských organizací jim připadá nevhodná a vzájemnému dialogu poněkud bránila.

Jistá spolupráce byla navázána prostřednictvím školské soustavy. Muslimské děti se totiž podobně jako v celé západní Evropě často setkávaly s nepochopením či otevřenou diskriminací kvůli svým nábožensky orientovaným požadavkům – především v odívání či stravování. Movitější rodiny proto raději děti umisťují do římskokatolických soukromých škol, kterým zákon umožňuje nábožensky otevřenější přístup k žákům. Většina muslimských rodin patří ale k těm méně movitým, a proto se v některých oblastech státní školy změnily ve většinově muslimské. Některé školy proto zařadily základy islámu do svých osnov a muslimským žákům dovolují jisté výjimky. Výuku mateřského jazyka, arabštiny a islámu většinou obstarávají mešity.

Nejde ale jen o obsah výuky. Některé státní školy dovolovaly muslimským dívkám nosit ve škole šátek, ale ne vždy byla škola takto vstřícná. První zásadní neshody, hojně komentované v médiích, se objevily v roce 1989, kdy tři dívky odmítly nové nařízení ředitele střední školy odložit šátek ve škole po zavedení přísnějších pravidel pro náboženské chování ve škole. Soudy se tehdy vágně vyjádřily na podporu těchto přísnějších pravidel a brzy přešla diskuse i na pravidelnou absenci židovských žáků během svátků.

Celý problém je však třeba vidět ze širší perspektivy. Rok 1989 byl v mnoha ohledech pro Francii významný. Probíhaly oslavy francouzské revoluce, tedy ideálu

³⁰⁰ <http://www.protestants.org>.

³⁰¹ <http://migrations.protestants.org>.

laickosti a anti-klerikalismu. Ve stejné době probíhala britská „Rushdieho aféra“ a bývalé mandátní území Libanon se zmítalo v občanské válce, kde uvízlo mnoho Francouzů jako rukojmí. V Alžírsku byla situace také velmi problematická a všechny islámské politické frakce se shromažďovaly ve Francii, kde se praly o přízeň muslimských imigrantů. Toto vše jistě přispělo k politizaci celého problému (a politizace muslimských šátek nadále trvá) a kromě aféry s šátky ve školách tentýž rok čelili muslimové i dalším obtížím. Například zákazu stavby několika mešit nebo potíže s umístěním dětí novým imigrantů ve školách. Je tedy pochopitelné, že problém se pohybuje spíše v rovině politického boje o hlasy voličů, než v rovině skutečné snahy nacházet řešení. Na druhou stranu se domnívám, že není možné v 21. století vyžadovat po určité skupině obyvatel, aby se odívala podle požadavků většiny, resp. aby nějakou část oděvu nenosila. Až příliš nápadně totiž takováto strategie připomíná segregační tahy proti Židům ve středověké Evropě, nebo také proti muslimům ve Španělsku v době *reconquisty*.³⁰²

Jinou otázkou je vzdělávání imámů, kteří většinou neznají místní kulturu ani jazyk a často ani nejsou dostatečně vzděláni v islámských vědách, aby dokázali relevantně odpovídat na otázky věřících. V roce 1992 proto UOIF založilo v Nièvre *Institut d'études islamiques de Paris* (Institut islámských studií v Paříži) pro výuku islámských věd. Většina studentů, z nichž část tvořily i dívky, ale nakonec službu imáma nevykonávalo, a proto byl v roce 2002 uzavřen. Na Univerzitě ve Strasbourgu v Alsasku-Lotrinsku vznikla snaha vedle protestantské a římskokatolické teologické fakulty zřídit také islámskou. Nakonec se však její otevření nezdařilo. Nyní je největším francouzským vzdělávacím centrem pro imámy a další zájemce *L'Institut Européen des Sciences Humaines en France* (Evropský institut humanitních studií ve Francii)³⁰³ v Saint-Leger-de-Fougeret. Institut se kromě výchovy duchovních věnuje také vzdělávání učitelů, poskytuje zázemí badatelům v islámských vědách a organizuje také kurzy evropských jazyků. V roce 1997 vznikla pobočka v britském Walesu a v roce 2001 poblíž Paříže v Saint-Denis. V roce 2014 by se měla otevřít nová mešita a islámské centrum Francouzský institut islámské civilizace (*Institut*

³⁰² Srv. např. Janáčková, Eva, „Výtvarné zobrazování židů ve středověku“, *Nový Orient* 3/2010, s. 40 – 45; Scheiner, Jens J., *Vom Gelben Flicken zum Judenstern? Genese und Applikation von Judenzeichen im Islam und Christlichen Europa (849 – 1941)*, Frankfurt a. M.: Lang, 2004.

³⁰³ <http://www.iesh.org/index.php?lang=fr>.

français de civilisation musulmane) v Lyonu, které by mělo být jedním z největších a nejnákladnějších muslimských objektů ve Francii.³⁰⁴

2.3 Belgie³⁰⁵

Belgické království do roku 1963 zaměstnávalo především Italy a Španěly, ale po tomto roce se po vzoru svých sousedních států začala více orientovat na smluvní import pracovníků z neevropských zemí, konkrétně z Maroka a Turecka. Když se po ropné krizi brány Evropy imigrantům uzavřely a země začaly přebytečné pracovní síly posílat zpět do jejich vlasti, Belgie jako jedna z mála zemí takto tvrdou politiku nenastoupila. Země sice omezila počet zahraničních dělníků v roce 1974, ale pobyt zůstavším zpřijemňovala co možná nejvíce. Nejen že povolila příjezd rodin imigrantů, ale přímo povzbuzovala manželky a děti do věku 18 let k příchodu do země a do roku 1977 dokonce přispívala rodinám na tyto cestovní výdaje.³⁰⁶

Stejně jako v jiných částech Evropy se muslimská komunita v Belgii setkala s požadavkem národní vlády, aby vytvořila organizované celky a tím usnadnila vzájemnou komunikaci mezi nimi a státním aparátem. Belgická muslimská komunita se proto stratifikovala do organizovaných skupin podle zájmu,³⁰⁷ míry náboženské angažovanosti nebo míry transformace identity v novém prostředí. Nejvlivnější jsou Diyanet a Milli Görüş, Džamá'at al-Islámíja a Muslimští bratři. Ačkoliv během 80. let vynaložila část těchto skupin velkou snahu reislamizovat dělníky, kteří pobytem v nemuslimském prostředí ztratili některé návyky, podle výzkumů z konce 90. let minulého století navštěvovala belgické mešity pravidelně méně než třetina dospělých mužů. Většina ostatních věřících praktikuje svou víru spíše v soukromí. Velkou skupinu tvoří také „tiší agnostici“, kteří se nábožensky projevují pouze v rámci své

³⁰⁴ Mag2Lyon, „Institut français de civilisation musulmane pour 2014?“, dostupné online na: <http://www.mag2lyon.com/article/10254/Institut-francais-de-civilisation-musulmane-pour-2014>, (cit. 25. 2. 2011).

³⁰⁵ Podrobněji viz článek autorky: „Křesťané a muslimové v Belgii – opatrná symbióza“, *Nový Orient* 3/2010, s. 9 – 13.

³⁰⁶ Nilesen, J., *Muslims in Western Europe*, s. 70.

³⁰⁷ Např. vzdělávací či zábavní aktivity pro muslimské děti a mládež, výstavba mešity, otevření *halál* jatek, zřízení muslimského hřbitova nebo vytvoření zastřešující organizace pro státní registraci islámu. Ke strategiím vzájemné spolupráce muslimských a státních orgánů či orgánů místní samosprávy viz studie Rady Evropy: Skard, H. et alia, *Gods in the city – Intercultural and inter-religious dialogue at local level*, Council of Europe: Strasbourg 2008.

komunity, aby nenarušovali její kohezi, ale na veřejnosti zachovávají sekulární vystupování.³⁰⁸

Organizačně se belgičtí muslimové sjednotili do několika zastřešujících organizací, většinou podle regionu. Největší zastřešující organizací je *Algemene Vergadering van Moslims van België* (Shromáždění muslimů v Belgii). Významnou je také *Executief van de Moslims van België* (Muslimské exekutiva v Belgii).

Křesťanské církve v Belgii tímto sjednocujícím procesem prošly v rámci ekumenického dialogu v minulých desetiletích také. Majorita křesťanů v zemi se hlásí k římskokatolické církvi, která je zde tradičně silná a její zastoupení vůči státu je proto dostatečné skrze její vlastní struktury. Protestantské církve se ale kvůli svému početnému i významovému znevýhodnění sdružily ve Sjednocenou protestantskou církev v Belgii (*Eglise protestante unie de Belgique/Verenigde protestantse kerk in België*),³⁰⁹ aby si tím zajistily lepší postavení vůči státu i společnosti.

Církve římskokatolická, protestantská, anglikánská³¹⁰ a pravoslavná se sdružují v Radě křesťanských církví v Belgii (*Concertation des Eglises Chrétiennes en Belgique*), která však není příliš silnou platformou. Vedle křesťanů je státem uznaným náboženstvím také židovství, ale v zemi přirozeně žije více náboženských skupin. Všechna významná světová náboženství přítomná v Belgii se proto nehledě na zákonný status sdružují od roku 2007 v Belgické radě náboženských představitelů (*Belgische Raad voor Religieuze Leiders*), která se snaží pracovat na pokojném soužití všech náboženství i sekulární společnosti.³¹¹

Páteř křesťansko-muslimského dialogu představují etika veřejného života, sociální spravedlnost, rovná práva či podpora tolerance. Jsou to témata, na jejichž principech se obě náboženství shodují nehledě na věroučné rozdíly. Křesťanské církve se v otázkách sociální pomoci a integrace cizinců angažovaly také v Belgii skrze svá sociální centra, charity i cílenou individuální pomoc. Vznikala centra, kde se mohou imigranti informovat o možnosti případné legalizace svého pobytu, učit se jazyk, získat rekvalifikaci a zaměstnání, ale také slouží jako komunitní centra.

³⁰⁸ Dassetto, Felice and Nonneman, Gerd: *Islam in Belgium and the Netherlands*, s. 203.

³⁰⁹ <http://www.protestanet.be>.

³¹⁰ Je sice početně zanedbatelná, ale dobré vztahy belgické a britské monarchii jí zaručují dobré postavení.

³¹¹ Bohužel ani jedna z dvou posledně jmenovaných institucí nemá internetové stránky a není tedy možné blíže sledovat jejich aktivity na poli dialogu.

Nejvýznamněji působí mezi imigranty centra Sjedenocené protestantské církve, ale především římskokatolické Charity, která má rozsáhlou asistenční síť po celé zemi.³¹²

Významná centra pomoci a dialogu se nacházejí v Antverpách, kde žije kromě muslimů také početná židovská komunita. Do města přichází dodnes mnoho nových imigrantů, legálně i ilegálně, a proto začala vznikat centra křesťanská, ve kterých se dokonce později angažovali sami muslimové. V 70. letech začala v Antverpách mezi imigranty působit terénní skupina místní protestantské církve, která poskytovala základní péči lidem žijícím v ghettech či na ulici.³¹³ Dnes má centrum vlastní dům v muslimské čtvrti a má pouhé dva křesťanské zaměstnance. Zbytek početného týmu tvoří někdejší klienti i jejich potomci. Centrum poskytuje jednou týdně zdarma stravu a za malý poplatek trvanlivé potraviny a šaty. Pořádá také rekvalifikační a jazykové kurzy i kurzy zdravého levného vaření jako prevenci vzniku chorob a obezity z levných kalorických jídel. Schází se zde také ženy z celé oblasti a vzájemně si radí při běžných otázkách vedení domácnosti či výchovy dětí, čímž mají možnost poznat rozmanitost tradic svých národů a posílit soudržnost komunity.³¹⁴

V Antverpách již čtyřicet pět let působí také *Bijbelhuis* (Biblický dům),³¹⁵ který v imigrantské čtvrti s muslimskou majoritou poskytuje prostor k poznávání domácí kultury i k vzájemnému kontaktu rozdílných kultur zde žijících imigrantů. *Bijbelhuis* je otevřeně křesťanské centrum, které poskytuje obecně vzdělávací aktivity, organizuje volný čas seniorů, mladých lidí i celých rodin, ale nabízí také možnost společně prožívat například křesťanské svátky. *Bijbelhuis* je ale přesto mezi klasickými křesťansko-muslimskými projekty výjimkou. V jeho aktivitách totiž nejde o pouhé sdílení se. Přicházející lidé se zde seznamují s evangeliem a mají možnost ve svém vlastním kontextu přicházet ke křesťanství. Během letních kurzů se navíc převážně mladí lidé a děti seznamují i s kulturou domácích obyvatel i imigrantů. Často se zde schází i studenti k náboženským disputacím, díky kterým dochází ve spojení s denním vzájemným kontaktem k lepšímu porozumění na obou stranách.³¹⁶

³¹² Protestantská sociální centra viz <http://vpkb.be/images/uploads/diaconie.pdf>, přehled činnosti Katolické charity francouzsky či holandsky viz <http://www.caritas-int.be>.

³¹³ Informace vychází z osobní návštěvy autorky. Informace o činnosti centra viz <http://www.cawdeterp.be>.

³¹⁴ O cizince a jejich duchovní život se stará také skupina námořních duchovních, kteří se vydávají na plavby spolu s loděmi z přístavů, kde podle svědectví těchto „kaplanů“ chodí na bohoslužby a modlitby jednotlivých věřících i námořníci jiných vyznání. <http://www.sailors-society.org>.

³¹⁵ <http://www.bijbelhuisantwerpen.be>.

³¹⁶ Projekt se tedy pohybuje tak trochu na hraně dnes přijímaných standardů mezináboženského dialogu, který se sice tématu konverzí snaží již nevyhýbat, jako v minulosti, ale ani dialog ve formě misie příliš nepodporuje. V roce 2006 Papežská rada pro mezináboženský dialog organizovala konzultaci o pravidlech konverzí a misie.

Muslimové však do centra přicházejí s vědomím, jaké jsou jeho cíle a úspěchy projektu (nejen misijní) prokazují, že i tato podoba dialogu může fungovat.

Římskokatolická církev provozuje v Bruselu křesťanské centrum pro vztahy s islámem *El Kalima* (Slovo),³¹⁷ které vzniklo v roce 1978 za podpory řádu Bílých otců a dnes ho vedou sestry dominikánky. Centrum pořádá semináře, přednášky, provozuje vlastní knihovnu zaměřenou na dialog a od roku 1989 vydává také časopis *El-Kalima*. V budově centra se konají také koncerty nebo výstavy, vše co nejvíce otevřené veřejnosti, aby se povědomí o možnosti společného setkávání křesťanů a muslimů rozšířilo. Centrum kromě této osvětové činnosti poskytuje také rady, v pastoračním duchu, jak se vyrovnávat s vlivy globalizace, která člověka zahlcuje informacemi o dění o světě, aniž by se člověk dokázal zorientovat. V případě pohledu na islám a muslimy je to stále velmi aktuální problém.

2.4 Nizozemsko

Sociopolitické vlivy na vztahy křesťanů, muslimů a sekulární společnosti jsou v Nizozemsku podobné, jako v Belgii. Do Nizozemí přicházeli po druhé světové válce nejvíce Maročané a Turci, ale rovněž pracovníci z bývalých kolonií v Indonésii, na Molukách a v Surinamu.³¹⁸ Podle výzkumů je podoba spirituality nizozemských muslimů podobná jako v Belgii.³¹⁹ Vztahy mezi náboženskými skupinami a státem v Nizozemsku řeší ústava. Tradice odluky církví od státu je založená na historických zápasech mezi římskými katolíky a protestanty. Proto je odluka vyvážená zároveň svobodou vyznání a v roce 1983 vláda přijala ještě dodatkovou notu o rovných právech a postavení národnostních menšin. Stejně jako tam jsou i v Nizozemí mešity stratifikovány spíše podle národnostního principu a finance na jejich stavbu plynou z mezinárodních muslimských organizací. Nizozemská vláda v Evropě vyniká však tím, že stavbu mnohých mešit sama finančně podpořila, především v 70. a 80. letech, kdy platil dočasný předpis o registracích náboženských obcí všech náboženství a

Světová rada církví se k tomuto trendu připojila v roce 2007 ekumenickými konzultacemi, na kterém pracuje pověřená skupina odborníků.

³¹⁷ <http://www.elkalima.be/index.php?id=1>.

³¹⁸ Ti se však na rozdíl od Maročanů a Turků díky svému statutu obyvatel bývalých kolonií v zemi usazovali natrvalo již od samotného počátku, proto bylo jejich postavení i možnosti od počátku odlišné. Shadid, W. A. and van Koningsveld, P. S. *Institutionalization and Integration of Islam in The Netherlands*, in: Shadid, W. & P. S. Van Koningsveld (eds.), *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1991, s. 90.

³¹⁹ Dassetto, F. and Nonneman, G. *Islam in Belgium and the Netherlands*, s. 197 – 216.

částečném finančním krytí stavby jejich objektů. Tím dostala své pověsti jedné z vůči imigrantům nejvíce přátelských evropských zemí.

Jednotlivé národnostní skupiny muslimů mají v Nizozemsku vlastní organizace, obvykle sdružující mešity v daném regionu. V roce 1974 vyvrcholily snahy muslimských obyvatel organizačně zajistit svůj náboženský život na mezinárodní úrovni, a proto vznikla *Federatie van Moslim organisaties in Nederland* (Federace muslimských organizací v Nizozemsku). V jejím případě však práci organizace doprovázely spory kvůli politickým názorům jednotlivých národnostních frakcí a v roce 1980 se rozpadla do dalších menších organizací. Významně se zapsala do povědomí *Islamitisch Landelijk Comité* (Islámská národní komise), nástupnická zastřešující organizace, která se prezentovala mimo jiné během v tzv. „Rushdieho aféry“ v roce 1989, kdy např. odsoudila trest smrti uvalený Chomejním na spisovatele. Přesto nebyla organizace uznána státem za partnera, protože měla spíše neformální strukturu a navíc sdružovala pouze sunnitské muslimy. Proto se počátkem 90. let rozpadla, aby na její místo nastoupila *Nederlandse Moslimraad* (Nizozemská muslimská rada). Přesto byla místo ní v roce 2005 přijata za partnera Ministerstvu pro záležitosti cizinců a integraci *Contact Groep Islam* (Kontaktní skupina islám).

Křesťanské církve se pro snazší komunikaci se státem sjednotili do *Raad van Kerken in Nederland* (Rada církví v Nizozemsku).³²⁰ Tato ekumenická rada vyvíjí řadu osvětových činností pro věřící svých církví, ale také pro sekulární společnost. Aktivita s představiteli dalších náboženství jsou vedle rozsáhlých projektů pro pomoc a integraci uprchlíků a imigrantů³²¹ jednou z jejích priorit. Od roku 2005 se schází fórum šesti největších vyznání (křesťané, židé, muslimové, hinduisté, buddhisté, sikhové) a některých humanistických hnutí. Jejich primární zaměření není orientováno na teologické otázky, ale spíše na viditelnou společnou prezentaci v médiích a ke svým setkáním využívají nejčastěji oslavy propojené s královskou rodinou, popř. v roce 2010 šli společně představitelé těchto náboženství k volbám a široce tento krok medializovali.

³²⁰ Rada vznikla roku 1968 a sdružuje 16 církví – největší jsou římskokatolická a protestantská, sdružuje ale také menší imigrantské církve (syrskou, arménskou apoštolskou, moluckou či koptskou). <http://www.raadvankerken.nl>.

³²¹ Např. projekty SKIN (sdružení migrantských církví) nebo Týden migrace (<http://www.migrantenweek.nl>). Rada má také projekty v Iráku a Egyptě.

V linii neblahých událostí způsobených islámským militantním radikalismem³²² se rozhodli křesťané, židé a muslimové navázat na výzvu dokumentu *A Common Word* a zahájili v roce 2008 pravidelnou spolupráci nazvanou *Cairo-Group* (Káhirská skupina). Po premiéře filmu „Fitna“ holandského krajně pravicového politika Geerta Wilderse totiž navštívili Káhiru, kde se setkali s tehdejší šajchem univerzity al-Azhar Muhammadem Sajjidem al-Tantáwím, aby ho požádali o zdržení se jakýchkoliv iniciativ a intervencí.³²³ Rovněž sepsali v Káhiře za přítomnosti televize Al-Džazíra společnou deklaraci, kterou chtěli světu ukázat, že tento film neodráží všeobecný názor Nizozemců, a není proto vhodné jej považovat za bernou minci. O rok později skupina sepsala deklaraci o míru v Palestině, opět si k podpisu přizvala televizi, a v roce 2010 v Kodani sepsala deklaraci o životním prostředí v reakci na neúspěch mezinárodní konference z prosince 2009. Tuto deklaraci nazvali „Noe“ na připomínku obnovy světa a významu této postavy, kterou všechna tři náboženství chovají v úctě.³²⁴ Vedle této jedné z mála teologicky laděných prací se skupina *Cairo-Group* zabývá také otázkami ospravedlnění vedení války, propagaci náboženského rozměru národních připomínek katastrof (i oběti byly věřící), či otázkám pohřbů věřících různých náboženství.

Dalším ekumenickým projektem je skupina *Begrip* (Porozumění), na které se podílí holandští protestanti a holandští a flanderští římskokatolíci. Skupina vznikla roku v 70. letech a její hlavní činností je organizování setkání, seminářů a konferencí muslimů a křesťanů z prostředí církví i akademické obce. Cílem setkání je především udržovat se vzájemně v kontaktu a informovanosti o dění v jednotlivých komunitách, i předávat se praktické zkušenosti z vlastních mezináboženských aktivit. *Begrip*

³²² Tj. útoky v roce 2001 v USA, vražda proti-islámsky zaměřeného Pima Fortuyna v roce 2002 (vražda ale nábožensky motivována nebyla), Theo van Gogha v roce 2004, rezignace na parlamentní post (kvůli zpochybnění udělení jejího občanství) a emigrace do USA političky a kritičky radiálního islamu Hirsi Ali v roce 2006, prezentace kontroverzního dokumentu G. Wilderse „Fitna“.

³²³ Skupině se skutečně podařilo šajcha přemluvit, takže nenastala série mezinárodních protestů, pálení vlajek či bojkotů jako v případě karikatur Proroka Muhammada v Dánsku z roku 2005. V Dánsku se totiž stal přesný opak – na Blízký východ odestovala skupina muslimů s prezentací, co všechno spatřují v dánské společnosti jako ofensivní vůči islamu a muslimům. Schmidt, Garbi, *Denmark*, in: Larsson, Göran (ed.), *Islam in the Nordic and Baltic Countries*, Abingdon, New York: Routledge, 2009, s. 50.

³²⁴ Postava Noema je pro dialog poměrně netradiční, většinou se objevuje spíše Abraham. Výklady postavení Abrahama v dějinách spásy bývají komplikované přisvojováním si tohoto praotce jednotlivými náboženstvími. Noe je však z tohoto pohledu velmi neutrální, ačkoliv v Božím plánu spásy zastává neméně významnou roli. Není počátkem velkého národa, který se má stát vyvoleným, ale je obyčejným člověkem, který se rozhodl uposlechnout Božího příkazu. Jeho příběh postrádá jakýkoliv exklusivistický rozměr (např. Korán dosvědčuje, že Bůh po potopě požehnal všemu stvoření). K postavě Abrahama a jeho pojetí ve třech monoteistických náboženstvích nejznáměji Kuschel, Karl J., *Spor o Abrahama. Co židy, křesťany a muslimy rozděluje a co je spojuje*, Praha: Vyšehrad, 1997.

vydává rovněž vlastní magazín probírající aktuální témata islámu v Evropě a vztahů muslimů s křesťany.

Mezináboženským dialogem se zabývají také místní církevní obce, zejména takové, které se vlivem změn ve skladbě obyvatelstva měst ocitli v převážně muslimských (resp. asijských) čtvrtích. Protože se většina jejich věřících odstěhovala jinam, musely tyto sbory najít nový rozměr své práce a většina z nich se samozřejmě zaměřila na sociální pomoc často nemajetným a málo vzdělaným imigrantům. Při té příležitosti s nimi navázaly také styky na rovině náboženské. Cílem je na obou stranách prolomit bariéry nedůvěry a otevřít svůj sakrální prostor těm druhým. Některé sbory, např. kostel Sv. Antonína ve čtvrti Lombok v Utrechtu nebo kostel Otců poutníků³²⁵ v rotterdamské čtvrti Delftshaven, proto pořádají každý měsíc různé přednášky či workshopy, jazykové doučování, akce pro matky s dětmi, mládež i seniory. Lidé se setkávají, ale učí se také nebát se vstoupit jak přímo do modliteben muslimů či chrámů křesťanů, buddhistů, hinduistů či sikhské *gurdwary* a vidět na vlastní oči žitou spiritualitu, která přirozeně věřící činí sobě navzájem bližšími.

Dialogu se také účastní muslimské organizace, jako například skupina *Islam in Dialog* (Islám v dialogu) působící v rámci *Institut voor Dialog en Diversiteit* (Institut pro dialog a diversitu) v Rotterdamu. Skupina patří do celosvětové sítě organizací pro dialog náboženství a kultur založených na idejích Fethullaha Güllena (viz kapitola 2. v exkurzu), tureckého myslitele a propagátora mírové spolupráce všech lidí. Do dialogu se zapojuje také *Islamitische Universiteit Rotterdam* (Islámská univerzita v Rotterdamu)³²⁶, která poskytuje vzdělání jak budoucím holandským imámům, tak zájemcům o islámské právo, tradiční umění, recitaci Koránu či jazyky v podobě celoživotního vzdělávání.

Podobně jako belgické Antverpy má i holandský Amersfoort misijní projekt vedený několika protestantskými církevními sdruženími a svazy. Projekt *Evangelie en moslims* (Evangelium a muslimové)³²⁷ vznikl v roce 1978 jako misijní aktivita mezi muslimskými imigranty. Cílem nejsou primárně konverze, ale poskytování informací i evangelia imigrantům a tím jim přiblížit křesťanství i kulturní základy jejich nového domova. Podle vedoucích projektu má misie úspěch, protože mnozí

³²⁵ <http://pilgrimfatherschurch.nl>.

³²⁶ <http://www.islamicuniversity.nl>.

³²⁷ <http://www.evangelie-moslims.nl>.

muslimové setrvávají ve svém náboženství jen tlakem své komunity a v křesťanství nacházejí nový spirituální náboj.³²⁸

2.5 Německo

Německé imigrační specifikum spočívá v tom, že vláda uzavřela se svým tradičním tureckým spojencem smluvní vztahy vázající tureckou imigraci. Do Německa plynuly tisíce dělníků, ale jejich kvalifikace tu nebyla uznávána. Mohli tedy zastávat jen nekvalifikované práce. Smluvní vztahy totiž poskytl výhody spíše německým zaměstnavatelům, protože Turecko před umožněním vycestovat provedlo různé zkoušky a zdravotní testy a do Německa se tak dostali jen „prověřeni“ dělníci. O uznávání kvalifikace se bohužel nejednalo.

Oslabení trhu v polovině 60. let stálo mnoho tureckých dělníků místo. Ti se ale navzdory očekávání nevrátili domů a po čase si našli novou práci. Po ropné krizi byla imigrační politika zpřísněna, ale v té době již v Německu žily desítky tisíc Turků i se svými rodinami. K nim se přidaly tisíce imigrantů z Balkánu, severní Afriky, arabských zemí a v 80. letech přibyl také uprchlíci z Bosny a Íránu. Mnoho z těchto imigrantů ale nemělo ke vstupu povolení. Aby Německo podpořilo návraty domů, začalo imigrantům ztěžovat přístup k vyššímu životnímu standardu a omezovat jejich práva. Tato ojedinělá politika neměla přirozeně jiný výsledek než prohloubení sociálních a kulturních tenzí a posílení ghettoizace imigrantských komunit.

Ačkoliv velká část imigrantů (zejména z Turecka) nebyla otevřeně náboženská nebo šlo o křesťany, brzy se začaly ve společnosti projevovat náboženské požadavky muslimských komunit. Samozřejmě prvotním cílem komunit bylo zaregistrovat organizaci, která by následně mohla vybudovat modlitebnu či dokonce mešitu. Většina takovýchto organizací byla tureckého původu a šlo buď o súfijské řády, nebo nábožensko-politická hnutí. Jejich vztahy se zemskými i spolkovými vládami ale ovlivnilo, že často patřily k hnutím v Turecku zakázaným pro svůj výrazně islámský profil. Šlo zejména o Süleymançı, ale také o Milli Görüş, který si však v posledních dvaceti letech získal lepší postavení, když mezi mladší generací podnítil zájem o dění v Německu a touhu k němu přispívat. V Německu působí také hnutí Nurcu a velmi

³²⁸ Potýkají se prý sice s nepřítelí své komunity, ale podle dosavadních zkušeností nedocházelo k závažnějším incidentům a rozhádané rodiny se po čase opět usmířily. Z přednášky vedoucího Ceese Rentiera v sále sídla organizace, 19. ledna 2011.

podobně orientované hnutí žáků Fethullaha Gülena. Nenápadně se v Německu projevují alevité, islámská sekta převažující mezi kurdským etnikem, která se zbytkem převážně sunnitských Turků neudržuje užší vazby či se v některých spolkových zemích cíleně straní jakékoliv spolupráce. V jejich tradici nehraje mešita tak velikou roli, a proto nevyvolávali pozornost svými požadavky na její výstavbu.

Vzhledem k rostoucímu počtu náboženských aktivit mezi Turky v Německu se v roce 1972 Turecko rozhodlo ustanovit v Německu pobočku Diyanetu, aby zřizoval mešity vedené imámy vzdělanými pod dohledem úřadu a s jeho oprávněním.³²⁹ Jak jsme již viděli, většina Turků to uvítala, ale mnohem větší přínos z tohoto kroku měla spolková vláda, která tak získala cenného spojence pro kontrolu vzdělávacího procesu, ale zejména šíření myšlenek v mešitách.

Vedle tureckých organizací vznikaly v Německu přirozeně také organizace jiných etnických skupin i německých konvertitů. Ve větších městech proto vyrůstala různá islámská centra a celkový profil německého islámu se stával značně diverzifikovaným. I zde se objevily snahy o vytvoření zastřešujících organizací. Ačkoliv Turků je mezi německými muslimy nejvíce, jejich spíše sekulární charakter je nepředurčuje k větším iniciativám sdružování. Celkem úspěšným pokusem sjednotit co nejvíce skupin byla islámská federace v Berlíně založená roku 1980, která kromě Milli Görüş sdružovala také konvertity, několik ženských a studentských organizací i jednotlivé mešity v oblasti. Různé organizace se profilely v jednotlivých spolkových zemích, zejména v Severním Porýní – Vestfálsku, Hessensku, či Dolním Sasku a z tzv. nových zemí připojených po roce 1989 v Porýní – Falci a Durynsku.³³⁰

Shoda jednotlivých muslimských organizací byla vládami požadována vedle lepší kontroly také z důvodu organizace vzdělávání dětí. Muslimské organizace se snažily každá za sebe ovlivnit osnovy výuky a poskytnout vyučující. Vláda však odmítla, aby výuku organizovaly muslimské organizace z obavy, že by se do státních škol dostaly podobně problematické myšlenky, které některé organizace mezi svými příznivci a členy šířily. Islámská výuka je proto jako téměř všude záležitostí

³²⁹ Nielsen ale uvádí, že protivládní hnutí (zejména Milli Görüş a Süleymançı) dokázala své kandidáty na imámy dostat skrze vládní výcvikový proces a jakmile se jednou dostali do Německa, nebylo obtížné je ihned zapojit do struktur jejich skutečné mateřské organizace. Nielsen, J., *Muslims in Western Europe*, s. 32n.

³³⁰ K vývoji muslimských komunit a reakcím místních samospráv i spolkové vlády např. Tietze, Nikola, *Local authorities and inter-faith dialogue in Germany*, in: Skard, H. et alia, *Gods in the city*.

islámských center, mešit či soukromých odpoledních škol.³³¹ Podle Karakaşoğlu a Nonnemana si muslimové často stěžují, že školy většinou ignorují potřeby jejich dětí, tj. *halál* potraviny, výuku turečtiny, genderově oddělenou tělovýchovu, apod. V některých případech prý místní správa chce muslimům vyjít vstříc, ale brání jim v tom čistě praktické překážky. Mnozí ředitelé se totiž domnívají, že by muslimské vyučování mělo mít ve školství stejný prostor jako to křesťanské, aby muslimy vychovávalo ke kritické sebereflexi a schopnosti najít své místo jako muslim v nemuslimském světě a tím přispět k německé civilizaci. Stát ale nemůže garantovat náboženské vyučování a musí zůstat pouze v rovině eticko-filosofické. Křesťanské či židovské školy mohou působit, protože za nimi stojí pevné organizační celky s přehlednou strukturou a jasně stanovenými osnovami. Muslimské organizace to ale zatím nemohou zaručit.

Mnoho spolkových zemí si proto vytvořilo vlastní systémy vzdělání muslimských dětí. Například Severní Porýní – Vestfálsko zavedlo již koncem 90. let experimentální komplementární vzdělávání v turečtině.³³² V některých jiných případech poskytuje samo Turecko náboženské vzdělávání školním dětem skrze orgány Diyanetu, kdy Německo pouze poskytuje prostory státních institucí nebo přispívá na realizaci výuky. Tento typ výuky je ale soukromý a opět nespadá do celku vzdělávacího systému. Rovněž je problematické, že výuka probíhá v turečtině a děti tak nepoznají ani němčinu, ani nejsou v kontaktu s netureckými a nemuslimskými dětmi. Rovněž učebnice se dováží z Turecka a nereflktují tedy specifický styl života německých Turků. Některé největší muslimské organizace proto již aspirují na to, aby je stát uznal jako obecné zástupce muslimů v zemi a tím jim udělil pravomoc organizovat vzdělávání podobně jako církvím. Čelí ale dalším problémům, například nedostatku kvalifikovaných muslimských pedagogů. Navíc tyto organizace zatím ani nemají prostor, kde by své pedagogy vzdělávali.³³³ V roce 2009 vznikla první škola pro imámy s výukou v němčině v Berlíně v objektu bývalého kulturního centra. V roce 2010 rozšířila univerzita v Osnabrücku svou výuku pro učitele náboženství a

³³¹ Schiffauer se také domnívá, že angažovanost nábožensko-politicky založených organizací by v dětech vytvářelo jakýsi typ defenzivní religiozity, který by jim představoval Turecko jako vytouženou domovinu a politicky angažovaný islám jako řešení sociálních problémů a celý proces by byl kýžen integrací této mladé generace kontraproduktivní. Schiffauer, Werner, *From exile to diaspora: the development of transnational Islam in Europe*, in: Al-Azmeh, Aziz, Fokas, Effie (eds.), *Islam in Europe*, s. 74.

³³² Toto vzdělávání je dobrovolné, takže není srovnatelné s tím křesťanským nebo židovským, které bývá součástí osnov. Je plně placeno státem, takže učitelé zodpovídají Německu a ne Turecku.

³³³ Karakaşoğlu, Y., Nonneman, G., *Muslims in Germany*, s. 252 – 254.

další německo-jazyčnou školu pro imámy.³³⁴ Kurzy pro učitele náboženství poskytují např. také univerzity v Münsteru či v Tübingen.

Zaměřme se ale nyní na vztahy mezi náboženstvími.³³⁵ Vztahy muslimů s církvemi začaly intenzivněji již v 70. letech, kdy největší německá církevní federace, Evangelická církev v Německu (*Evangelische Kirche in Deutschland*, EKD)³³⁶ zřídila zvláštní kancelář pro kontakty s muslimy a členské zemské církve ji brzy napodobily.³³⁷ Stejně postupovala také římskokatolická církev. V roce 1976 vznikla také křesťansko-muslimská pracovní skupina, kde působí i další německé církve.

EKD spolupracuje s komisí CEC *Islam in Europe* a programem pro mezináboženský dialog Světové rady církví. Zřizuje také několik škol a center v Izraeli a Palestině (viz Exkurz, 5. kapitola). V dialogu působí i skrze síť evangelických akademií a protestantských teologických fakult. Na každoroční masové shromáždění německých protestantů, *Kirchentag*, jsou muslimové také zváni a Kirchentag roku 2011, který je plánován jako ekumenický, přijal islám jako jedno ze svých témat.³³⁸ Neaktivnější je však na domácí půdě prostřednictvím jednotlivých zemských církví, které se zapojují do práce mezináboženských komisí (viz níže) a pořádají také vlastní aktivity. Například Evangelická církev v Hessensku a Nassau³³⁹ založila již roku 1988 pracovní skupinu pro islám, v níž pracují církevní pracovníci ze všech možných oblastí, aby tak byli schopni co nejkvalitněji reflektovat život muslimů ve svém okolí a vstupovat s nimi v kvalitní dialog.³⁴⁰

Evangelicko-luterská církev v Sasku³⁴¹ je oproti Hessensku zástupcem církví, které se k EKD i dialogu s muslimy dostaly až o mnoho let později vlivem politické izolace do roku 1989. Ačkoliv východní Německo je stále považováno za

³³⁴ <http://www.islamische-religionspaedagogik.uni-osnabrueck.de>.

³³⁵ Viz. např.: Troll SJ, Christian, „Christian-Muslim Relations in Germany. A Critical Survey“, *Islamochristiana* 2003, s. 165 – 202.

³³⁶ <http://www.ekd.de/default.html>.

³³⁷ Seznam zvláštních pověřených pracovníků online na: <http://www.ekd.de/international/islam/adressen.html>, (cit. 24. 2. 2011). EKD pro ně pravidelně pořádá konference, na kterých je možné diskutovat aktuální otázky ze zemských církví, jak se během práce objevují.

³³⁸ <http://www.kirchentag.de>.

³³⁹ <http://www.ekhn.de>.

³⁴⁰ Skupina připravuje dílčí setkání s muslimy a poskytuje poradenství jednotlivých farnostem i jedincům. Připravuje a vydává také různé dokumenty na podporu dialogu a pomáhá posilovat bezpředsudečný přístup k muslimům v křesťanské i sekulární společnosti. Církev také na svých stránkách uvádí kalendář jednotlivých svátků světových náboženství. Prezident církve, Peter Steinacker dokonce v roce 2009 obdržel kulturní cenu za přínos dialogu a náboženské svobodě.

³⁴¹ <http://www.ekhn.de>.

ekonomicky slabší než zbytek země, muslimští imigranti se postupně stěhovali i do těchto oblastí a místní křesťané se otázkami islámu a soužití s muslimy začali přirozeně zabývat až později. V Drážďanech se v letech 2006 – 08 konala série konferencí a seminářů na téma křesťansko-muslimského dialogu, ale zabývaly se také vlivy globalizace či rozvahou, jak důležité je informovat křesťany o islámu, aby dokázali s muslimy žít v poklidu.

Římskokatolická církev Německu, konkrétně její biskupská konference, mezináboženský dialog přijala také za vlastní a v roce 2008 se zapojila do práce zvláštní pracovní skupiny CIBEDO – *Christlich-islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle* (Křesťansko-islámský úřad pro setkávání a dokumentaci).³⁴² Ta vznikla v roce 1978 jako instituce Bílých Otců a sídlí ve Frankfurtu nad Mohanem. Věnuje se zejména organizace společných setkání duchovních a věřících obou náboženství, vzdělávacím projektům, publikacím a propagaci dialogu.

Nakladatelství Otto Lembeck Verlag z Frankfurtu vydává od roku 1972 sérii studijních textů, z nichž některé pojednávají o jednotlivých aspektech soužití s muslimskými imigranty. Některé z nich vycházely ve spolupráci s Radou německých evangelických misí, jiné pocházely z pera renomovaných německých odborníků na křesťansko-muslimské vztahy a mezináboženské vztahy (J. Micksch, M. Mildenerberger, W. Pannenberg).³⁴³

Na úrovni jednotlivých zemských protestantských i římskokatolických církví, resp. diecézí a zemských mezikulturních rad vznikala dílčí fóra poskytující možnost diskutovat o aktuálních otázkách integrace, náboženských požadavků muslimů i konkrétních problémů. Protože si každá spolková země např. vzdělávání a legislativu ohledně náboženství organizuje sama, je zajímavé sledovat i odlišná témata na fórech diskutovaná. Jejich největší rozmach můžeme zaznamenat po roce 2001 v reakci na útoky v USA, které přirozeně i v Německu vzbudily živé diskuse o loajálnosti německých muslimů a míře a způsobu jejich integrace. Jednou z prvních reakcí na zjitřenou náladu ve společnosti bylo vydání tzv. Islámského kodexu (*Islamischer*

³⁴² <http://www.cibedo.de>.

³⁴³ Tyto brožury jsou určeny především pro křesťanské obce, aby se jejich členové seznámili se základními informacemi o islámu, tureckých zvycích, ale také o možnostech vzájemné spolupráce a významu přátelských vztahů s jiným náboženstvím. Některé brožury se věnovaly také poměrně citlivým tématům, jako například žen pocházejících ze zahraničí (především tedy jejich rolí v domácí společnosti a novým životním obzorem v Německu) nebo postavením křesťanů v muslimských zemích (především jejich rolí v politických konfliktech Blízkého východu). Jeden z výtisků byl dokonce vytvořen dvojjazyčně, turecko-německy, a představoval svátky islámu i křesťanství.

Kodex)³⁴⁴ v listopadu 2001. Tento dokument je výjimečný již tím, že přivedl k jednacímu stolu široké spektrum muslimských skupin a organizací, aby jej vůbec potvrdily a podepsaly. V osmi bodech klade celkem odvážné požadavky muslimů na uznání islámu jako součásti německé společnosti, na odmítnutí diskriminace muslimů, na vzdělávání dětí, ale zároveň se v něm zavazují k respektu německé ústavy, židovstva a křesťanstva a k odhodlání prosazovat a napomáhat integraci.

Na tomto základu bylo pro muslimy i křesťany toužící po dialogu snazší začít společně pracovat. V roce 2002 vzniklo fórum při celostátní Německé mezikulturní radě (*Interkulturelle Rat in Deutschland*)³⁴⁵ se sídlem ve Frankfurtu. Schází se pravidelně každý rok, ale zároveň poskytuje médiím reakce na aktuální témata i mezi zasedáními. Fórum se dosud zabývalo tématy jako např. islám a demokracie, islám a média, nošení ženských závojů, ochrana ústavy, islámský radikalismus, politický koncept integrace či vzdělávání imámů.³⁴⁶ Ačkoliv fórum zodpovíдалo velmi palčivé otázky, samotná jeho existence nebyla zcela bezproblémová. Například hned jeho ustavujícího shromáždění bylo zpochybněno, protože někteří muslimští účastníci upozorňovali, že v sále sedí také příslušníci kontrarozvědné Služby na ochranu ústavy. Nejen, že to budilo dojem tajné kontroly, co se na fóru vlastně děje, ale na představitele Mezikulturní rady to vrhlo podezření, že budou se službou spolupracovat a cíleně odmítat zapojení některých islámských skupin do dialogu.³⁴⁷

Po vzoru celostátního křesťansko-muslimského fóra vznikly jeho obdoby rovněž v regionech s vysokou koncentrací muslimských obyvatel. V roce 2003 vzniklo fórum v Severním Porýní – Vestfálsku, které kromě témat podobných celostátní úrovni diskutovalo o tzv. *exposure programme* (doslova: program vystavení). Tento program má za úkol umožnit lidem poznávat jiné kultury přímo a tím se učit pluralitnímu vnímání společnosti. V praxi program vypadá tak, že se dotyčný člověk na víkend připojí ke kulturně odlišné rodině a celý víkend s ní prožije, aby poznal její běžný život.³⁴⁸ Rovněž v roce 2003 vzniklo fórum v Hessensku, které patří k oblastem s vysokým počtem muslimů, a její obyvatelé nejsou příliš tolerantní.

³⁴⁴ <http://www.interkultureller-rat.de>.

³⁴⁵ Text uveřejněn in: Micksch, Jürgen, *Islamforen in Deutschland. Dialoge mit Muslimen*, Frankfurt a. M.: Lembeck Verlag, 2005, s. 91n. Tato studie uvádí podrobnou historii křesťansko-muslimských fór v Německu a to včetně ukázek novinových článků, které jejich práci reflektovaly.

³⁴⁶ Micksch, J., *Islamforen in Deutschland*, s. 19 – 43.

³⁴⁷ Ibid., s. 22.

³⁴⁸ Ibid., s. 46. Na podobném principu fungují také programy hostitelství zahraničních středoškolských studentů, kteří žijí v rodinách v zemi, kde krátkodobě studují jako zahraniční stipendisté.

Fórum se proto zabývalo skutečně praktickými záležitostmi, jako zákazy nošení šátků ve školách, konflikty s rodiči i dětmi ve školách ohledně obsahu výuky či školním výletům, nebo policejní razie v mešitách.³⁴⁹ V roce 2004 se trend zakládání mezináboženských fór dostal i do zmíněných „nových zemí“, kde se křesťané a muslimové začali scházet v Lipsku, Míšni nebo Hannoveru.

Podobně vznikly v některých městech křesťansko-muslimské komise, z nichž některé se roku 2003 sdružily do *Koordinierungsrat der Vereinigungen des christlich-islamischen Dialoges in Deutschland e.V.* (Koordinační rada asociací pro křesťansko-muslimský dialog v Německu).³⁵⁰ Ty se kromě běžných setkání také vzájemně zvou na oslavu svých náboženských svátků a některé dokonce pořádají společné modlitby po vzoru zmíněného Assisi. Po vzoru Noci otevřených kostelů³⁵¹ také některé mešity počátkem října otvírají své dveře v Noci otevřených mešit. V roce 2004 vedle církevních aktivit vzniklo také fórum pro teology zabývající se dialogem Teologické fórum křesťanství – islám (*Theologisches Forum Christentum – Islam*).³⁵²

2.6 Rakousko

Muslimští imigranti v Rakousku tvoří jednu z etnicky nejbarvitějších menšin v Evropě. Protože Rakousko kromě balkánských držav nemělo významnější kolonie v muslimských zemích, přicházeli sem v 60. letech minulého století vedle Jugoslávců, Turků a Egyptanů také dělníci z Itálie. Později, v 80. letech, k nim přibýly jejich rodiny a další velmi početné skupiny z Jugoslávie a Turecka. Ve stejné době hledali v Rakousku dočasný azyl také váleční uprchlíci z Blízkého východu nebo Súdánu, z nichž velká část migrovala do zámoří, ale početné skupiny v Rakousku již zůstaly. Podobně jako v Německu, i rakouští muslimové čelí čas od času protestům nemuslimské populace – negativními postoji vůči imigrantům proslul např. bývalý premiér Jörg Haider. I tak lze ale nalézt pěkné příklady soužití a některé jeho aspekty jsou v Rakousku na vyšší úrovni, než leckde jinde v západní Evropě.

³⁴⁹ Ibid., s. 50 – 60.

³⁵⁰ <http://www.kcid.de>.

³⁵¹ Jde o iniciativu původně rakouských církví, která se dále rozšířila do Německa, ČR a letos také do části Maďarska, Polska a Slovenska. Kostely jsou otevřeny až do nočních hodin a probíhá zde program zaměřený na prezentaci života obce a církve veřejnosti. V ČR se koná celostátně od roku 2010 (dříve pouze na Brněnsku) poslední pátek v květnu. <http://www.nockostelu.cz>.

³⁵² <http://www.akademie-rs.de/899.html>.

Muslimské organizace se v Rakousku dělí jako v mnoha zemích na etnickém principu, ale také na náboženském. Nejvlivnější organizace přirozeně vedou sunnité. V roce 1963 vznikla *Moslemischer Sozialdienst* (Muslimská sociální služba),³⁵³ která se zaměřuje na materiální i duchovní pomoc imigrantům a asistuje při zakládání náboženských obcí. V roce 1979 potvrdilo Ministerstvo školství a kultury také oficiální status *Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich* (Islámská náboženská společnost v Rakousku),³⁵⁴ která se stala organizátorem islámského vzdělávání na státních školách, které začal stát financovat. Organizace, která má kořeny již v době císařství, se však nevyhnula vnitřním sporům způsobeným nerovnováhou sil ve vedení, kde dominovali Arabové, ačkoliv dominantní muslimskou skupinou v zemi jsou Turci. Ti proto mají také své vlastní organizace, například *Österreichische Islamische Föderation* (Rakouská islámská federace), která sdružuje organizace navázané např. na německou Milli Görüş, a vliv mají také Süleymançî. Podobně jsou problematické vztahy s ší'itským obyvatelstvem, které založilo například *Islamisches Bildungs- und Kulturzentrum – Österreich* (Islámské vzdělávací a kulturní centrum – Rakousko). Spory se projevují zejména ve školách, které zřizuje sunnitská Islámská náboženská společnost v Rakousku, a kde se vyskytují případy nepřátelského postoje sunnitských učitelů vůči dětem z jiných islámských směrů. Alawitská menšina stojí rovněž mimo aktivity Islámské náboženské společnosti a dokonce požádala vládu o udělení samostatné registrace.³⁵⁵ Vedle těchto národnostně profilovaných skupin funguje ve Vídni mešita a Islámské centrum sponzorované ze zahraničí a vedené ambasadory muslimských zemí. Centrum provozuje dvě školy pro děti diplomatů a obchodníků, arabskou a německou.

Spolu s registrací v roce 1979 musely muslimské organizace splnit požadavek centrální správy. Po letech neshod byl nakonec přijat model regionálních správních rad, které mají své členy v národní *Radě šúrá* (spadá pod *Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich*), kterému předsedá Rada starších. Rada šúrá je nejvyšším správním orgánem muslimských obcí a vybírá také imámy a sestavuje syllabus pro vyučování islámu na státních školách, jehož možnost je v Rakousku jednou z výhod registrovaných náboženství. Ačkoliv učitelé islámu jsou placeni

³⁵³ <http://www.isiz.de>.

³⁵⁴ <http://www.derislam.at>.

³⁵⁵ Podrobný rozbor muslimských organizací v Rakousku podává Klapetek, Martin, „Muslimské organizace na území současného Rakouska“, *Nový Orient*, 4/2009, s. 12 – 15.

většinou státem, pověření jim vydává Rada, která si zakládá na vysokém standardu výuky. To ale často vede k nedostatku pedagogů.³⁵⁶

V případě náboženského vzdělávání je přesto možné považovat Rakousko za jakousi vzorovou zemi, protože Vídeňská univerzita zřídila zvláštní katedru pro islámské vyučování (*Islamische Religionspädagogik*),³⁵⁷ která se kromě výchovy islámských středoškolských pedagogů zabývá tvorbou osnov a pracovních pomůcek pro islámské vyučování na státních školách. Dále vede projekty např. srovnávající islámské vyučování v evropských zemích a je součástí projektu poukazujícího na příspěvek islámského vyučování evropské integraci.³⁵⁸

Výstavba a otevření mešit ani zde neprobíhá bez veřejných protestů a odporu některých skupin a občanských hnutí. Křesťanské církve se ale v tomto ohledu ukazují jako vhodná pomoc, na obecných principech chránící svobodu náboženského shromažďování a vymezení sakrálního prostoru. Například v Horních Rakousích vydala místní Křesťanská rada pro dialog s jinými náboženstvími brožuru, ve které stanovuje, jaká pravidla by měla být aplikována v případě, že muslimská komunita požádá o povolení ke stavbě mešity. Rada doporučuje, aby se k tomuto tématu vedla veřejná diskuse, a zároveň upozorňuje, že mešita je veřejný prostor, který poskytuje místo pro setkávání a dialog s muslimy a tím přispívá ke zlepšení vzájemných vztahů v místní komunitě a obecné transparentnosti života muslimů.³⁵⁹ Například v Bad-Vöslau v roce 2009 vznikla prostorná mešita pro tureckou komunitu, která byla postavena v moderním, ale přesto islámském stylu (má skleněné minarety) a na jejíž stavbě se významně podílela také místní radnice.

Podporu vyjádřila také Evangelická církev v Rakousku (*Evangelische Kirche in Österreich*),³⁶⁰ která možnost stavět mešity včetně kopulí a minaretů považuje za základní právo a v prohlášení varuje před instrumentalizací náboženské svobody, která by se v budoucnu mohla obrátit proti všem náboženstvím.³⁶¹ Na svém synodu se v roce 2007 také zabývala kromě jiného otázkami soužití křesťanů a muslimů. V synodním prohlášení se především zasazuje o podporu vzdělávání, které je

³⁵⁶ Nielsen, J., *Muslims in Western Europe*, s. 94.

³⁵⁷ <http://islamische-religionspaedagogik.univie.ac.at/home>.

³⁵⁸ <http://islamicreligiouseducation.univie.ac.at/index.php?id=19350&L=2>.

³⁵⁹ <http://www.oekumene.at/site/oekumene/christentumislam/article/165.html>, (cit. 24. 2. 2011). To je velmi důležitý postřeh, protože mnoho lidí se domnívá, že mešita je ne-muslimům nepřístupná, či by se do ní ani neodvážili vstoupit.

³⁶⁰ <http://www.evang.at>.

³⁶¹ http://www.evang.at/fileadmin/evang.at/doc_reden/35m_okr_Moschee_01.pdf, (cit. 24. 2. 2011).

reformační tradici vlastní a v případě rostoucích muslimských komunit v zemi pro rakouské křesťany nutné. Považuje je za způsob jak dostat biblickému příkazu, aby se křesťané nechtěli podobat světu (Řím 12, 2), protože podle jejich názoru lze soudobý svět poznat podle populismu, nesnášenlivosti a násilí, které pramení z neznalosti věcí.³⁶²

V roce 2008 EKD představila spolu s představiteli židovských a muslimských organizací společný dokument poskytující návrhy a doporučení k národní integrační politice. V tomto dokumentu především požadují realistický přístup k procesu integrace, nediskriminační praktiky ve vztahu k zaměstnání, vzdělání, bydlení, ale také požadují, aby všem byla dána možnost participovat na politickém dění a mít přístup také k záležitostem místních samospráv, aby se všichni obyvatelé mohli podílet na rozvoji komunity, v níž žijí. Hlavní důraz zde autoři kladou na rozvoj komunitních aktivit a na vzdělání, které je pro úspěšnou integraci nezbytné.

Tradičně je aktivní také římskokatolická církev, která spolu s Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich založila skupinu *Christen und Muslime* (Křesťané a muslimové)³⁶³, která pořádá konference na aktuální témata jako je stavba mešit, ženské šátky, nebo je pojímá jako vzdělávací semináře o různých aspektech islámu, integrace a dialogu. Členové spolu jezdí i na společné výlety a snaží se utužovat vztahy i společnými prohlášeními k dění v světě.³⁶⁴

2.7 Švýcarsko

Švýcarsko zaznamenalo větší příliv muslimských imigrantů až na počátku 70. let minulého století a většina imigrantů muslimského vyznání pochází ze zemí bývalé Jugoslávie a Turecka. Ti se stěhovali do germanofonních kantonů. Imigranti ze severní Afriky přirozeně do frankofonních. Jedna z prvních v zemi působila ahmadíja, která roku 1963 postavila první mešitu v Curychu. Později vznikla saúdská mešita v Ženevě, která sloužila diplomatům působícím v ženevských mezinárodních organizacích. Kromě nich je po celé zemi řada domácích modliteben a také množství

³⁶² Text prohlášení dostupný online na: http://www.evangel.at/fileadmin/evangel.at/doc_reden/ChristInnen-und-MuslimInnen_01.pdf, (cit. 24. 2. 2011).

³⁶³ <http://www.christenundmuslime.at/content/site/home/index.html>.

³⁶⁴ Kromě institucionalizovaných aktivit můžeme zmínit i jeden příklad z lokální praxe, kdy jeden katolický farář ve Vídni udržuje přátelské vztahy s místním imámem. Pořádají společné přednášky pro své komunity a semináře o smíšených manželstvích. Takovýchto vztahů je přirozeně více, ale jejich účastníci je většinou považují za tak „obyčejné“, že je obtížné se o jejich zkušenostech dozvědět.

organizací zaměřených na podporu kulturních tradic a organizace volného času.³⁶⁵ Pro švýcarskou mentalitu, formovanou dlouhou izolací od zbytku Evropy, byly samozřejmě takovéto změny velkou výzvou a od počátku byla většina reakcí na zakládání mešit a muslimských organizací spíše negativní. Soudobá pravicová politika, která se snaží izolovat cizí kulturní prvky, či je v nejlepším případě ze země vytlačit, je proto přirozeným vrcholem dosud nepřiliš dobrých vztahů mezi domácím obyvatelstvem a imigranty.

Jakékoliv požadavky na státní správu muslimové vznášejí pouze v rámci svého kantonu, jehož politika minorit může být zásadně odlišná od jiných kantonů. Takto některé frankofonní kantony praktikují francouzský model odluky státu a náboženství, kdežto jinde se mohli muslimové ucházet o registraci, která by jim kromě jiného přinesla také možnost výuky islámu na státních školách. Doposud ale takové uznání uděleno nebylo a v zemi nejsou ani soukromé muslimské školy. Děti se proto v islámských vědách a Koránu vzdělávají v kurzech v mešitách. Ovšem zejména turečtí rodiče preferují tzv. integrační kurzy, které poskytuje vláda, protože jsou vedeny v sekulárním duchu a to mezi Turky stále rozšířenému kemalismu vyhovuje lépe než islámská výuka zcela nezávislá na státním dohledu.³⁶⁶

Kontakty křesťanů a muslimů jsou v zemi poměrně slabé a větší úspěchy lze zaznamenat spíše v ženevském kantonu. Ve většině případů se ale společná setkání pořádají až v případě konfliktu a ne preventivně. Tehdy se však setkávají spíše představitelé komunit a ne řadoví věřící, kteří skutečně mohou sporům zabránit. Švýcarská rada katolických biskupů reagovala aktivněji a založila pracovní skupinu, aby promýšlela možnosti spolupráce s muslimy a řešení otázek kolem islámu při pastoraaci svých věřících. Především jde o smíšené sňatky a konverze (které jsou většinou následkem sňatku).

Švýcarský evangelický církevní svaz (*Schweizerischer Evngelischer Kirchenbund*)³⁶⁷ se dialogu s muslimy věnuje intenzivně od roku 2006. Jedním z jeho výstupů je také publikace,³⁶⁸ ve které se autoři vyjadřují k náboženské svobodě, svobodě změnit své náboženství, ale také k otázce vlivu cizích zemí na zakládání a

³⁶⁵ Zajímavý přehled o muslimech ve Švýcarsku podává stránka <http://www.inforel.ch/i21e1.html>.

³⁶⁶ Nielsen, J., *Muslims in Western Europe*, s. 91.

³⁶⁷ <http://www.sek-feps.ch>.

³⁶⁸ http://www.sek-feps.ch/onlineshop/frontend/documents/shop/products/impuls1_web_de.pdf, (cit. 24. 2. 2011).

správu muslimských organizací a jednotlivých náboženských obcí. Také upozorňují na nutnost reciprocity těchto svobod pro křesťany v muslimských zemích. Jejich cílem je otevřený a transparentní dialog, který není samozřejmostí. Takovým případem se stalo i otevření velkého informačního islámského centra v Bernu,³⁶⁹ které zastává velmi důležitou roli v podpoře života muslimů i islámské misie. Členové rady se však o něm dozvěděli až z tisku, a proto muslimy někteří kritizovali, že spolupráci a dialog využívají pro posílení vlastní kredibility a tím pouze ve svůj prospěch.³⁷⁰

V zemi vznikla v roce 2006 Švýcarská rada náboženství (*Schweizerische Rat der Religionen*).³⁷¹ Její součástí jsou jak křesťanské církve působící v zemi, tak židovské a muslimské organizace, z nichž hned dvě jsou zastřešující – *Föderation islamischer Dachorganisationen in der Schweiz* (Federace islámských zastřešujících organizací ve Švýcarsku)³⁷² a *Koordination Islamischer Organisationen Schweiz* (Koordinace islámských organizací Švýcarsko). Hlavní cílem této rady je kromě pravidelného scházení se a udržování vzájemných kontaktů také podpora integrace náboženských a etnických minorit do švýcarské společnosti. Jedním z jejich společných projektů je snaha zapojit se do příprav na harmonizaci rámce náboženského vzdělávání v zemi. Spolková vláda se rozhodla více harmonizovat osnovy a učební plány jednotlivých kantonů, aby všechny kantony dokázaly reagovat na společenskou i hospodářskou poptávku. K tomu byl vytvořen *Projekt HarmoS*,³⁷³ při jehož tvorbě si rada vyžádala pravidelné konzultace s Konferencí kantonálních ředitelů.

Římskokatolická církev se do dialogu ve Švýcarsku samozřejmě také zapojuje, vedle mezináboženské rady i samostatně. Jeden zajímavý pohled na římskokatolické zkušenosti z nábožensky pluralitního prostředí poskytuje film, který se v roce 2010 dostal do švýcarských kin. Snímek zachycující život trapistických mnichů v jedné alžírské vesnici. Film ukazuje, jak mniši dokážou žít v poklidu svého kláštera, ale zároveň v úzkých vztazích a vzájemné pomoci s muslimskými obyvateli vesnice.³⁷⁴ Klášterní prostředí, které je dnešní sekularizované společnosti vzdálené zde tedy poskytuje pohled na zcela přirozené soužití velmi odlišných světů – klášterní řehole a

³⁶⁹ <http://www.islam-bern.ch>.

³⁷⁰ Viz dokument v poznámce 208.

³⁷¹ <http://www.ratderreligionen.ch>.

³⁷² <http://www.fids.ch>.

³⁷³ <http://www.edk.ch/dyn/11659.php>, (cit. 25. 2. 2011).

³⁷⁴ <http://www.imdb.com/title/tt1588337>, (cit. 25. 2. 2011).

vesnické muslimské komunity. Tento kredit církve, již několikrát zmiňovaný se samozřejmě uplatňuje i v práci s muslimy ve Švýcarsku.

Zajímavým společenstvím je *Gemeinschaft von Christen und Muslimen in der Schweiz* (Společenství křesťanů a muslimů ve Švýcarsku),³⁷⁵ které vzniklo již roku 1991 a snaží se prosazovat zájmy muslimů v zemi na principu rovného přístupu ke všem náboženstvím a lidem. Samo hnutí se profiluje jako politicky i ideologicky nezávislé, ale angažuje se i na poli veřejného života. Mezi jeho aktivity patří mimo jiné setkávání žen obou náboženství či rozvoj muslimských hřbitovů, zasahovali i do diskuse o ženském oděvu či stavbě mešit a minaretů.

Jakkoliv problematické bylo otevření islámského centra v Bernu, toto město hostí další zajímavý mezináboženský projekt *Haus der Religionen – Dialog der Kulturen* (Dům náboženství – Dialog kultur).³⁷⁶ Haus der Religionen vznikl v roce 2001 a je prostorem k setkávání mezi různými kulturami a náboženstvími z celého města. Jeho netradiční metody, jak přivést lidi k sobě, jej ale samozřejmě proslavily po celé zemi. Dům se snaží o praktický přístup k integraci, a proto kromě každoročního festivalu kultur a náboženství (*Fête KultuRel*) spolupracuje také s Kolejí vyššího vzdělávání v sociální práci, s níž organizuje semináře, výstavy a další aktivity, které mají přímo a otevřeně reflektovat otázky kolem problémů s integrací a nepřímo tak tento proces usnadňovat. Pro všechny tyto aktivity společnosti již v roce 2002 pojala záměr vybudovat v Bernu zvláštní budovu, v níž každé náboženství dostane svůj prostor. Otevření je plánováno na rok 2013.

Z lokálních příkladů spolupráce³⁷⁷ zde zmiňme společenství s humorným názvem *Granges Melanges* (Grangeské směsice) v Grenchenu/Granges.³⁷⁸ To začínalo roku 2001 jako zájmová skupina lidí na podporu integrace podporovaná Kulturním úřadem, ale činnost se lidem zalíbila a od roku 2003 pokračovali nezávisle v podobě tohoto sdružení. To dnes pořádá různé komunitní aktivity včetně fotbalových utkání, odpoledního programu pro děti či vzdělávacích seminářů. Podobně jako zmíněná Noc kostelů funguje od roku 2006 také Dlouhá noc náboženství, kdy veřejnost může po celý večer navštívit místní náboženské komunity a setkat se s jejich členy.

³⁷⁵ <http://www.g-cm.ch>.

³⁷⁶ <http://www.haus-der-religionen.ch/>

³⁷⁷ Odkazy a kontakty na další zájmové skupiny či organizace viz <http://cmnet.w3plus.ch>.

³⁷⁸ <http://www.granges-melanges.ch/home.htm>.

3. Skandinávské země

3.1 Dánsko

Dánsko je v rámci západní Evropy poměrně výjimečný stát a v kulturním ohledu je skutečně vhodnější jej řadit mezi skandinávské státy. Relativní izolovaností jej lze přirovnat také ke Švýcarsku, ovšem ta zde není výsledkem geografické a politické izolovanosti horského Švýcarska, ale spíše dějinnými okolnostmi, které zachovaly jednotný jazyk, jednotnou víru (luterství tradičně soupeřilo pouze s římským katolicismem a baptismem) i jednotnou identitu etnickou,³⁷⁹ protože až do 20. století Dánsko nebylo cílem větší imigrace.

Imigrace z muslimských zemí jako Turecko, Pákistán, bývalá Jugoslávie, Somálsko či Libanon nebyla v Dánsku zpočátku téměř nijak omezena, a snad i proto se země stala jednou z nejvyhledávanějších. S koncem 70. let už bylo množství imigrantů skutečně veliké a s ekonomickou krizí jich velké přišlo o práci. Dánsko proto zpřísnilo pravidla velmi zásadním způsobem. To imigraci ale nezastavilo a spíše se změnila v ilegální. Mnoho imigrantů nebylo muslimského vyznání, např. část uprchlíků z Libanonu nebo Iráku byli křesťané. Většina se však k islámu hlásila. Po útocích v roce 2001 byla imigrační politika zpřísněna ještě více.

Imigranti se v Dánsku usazovali poměrně dobře a v 90. letech získali noví občané právo volit. Mnozí z nich se zapojili do stávajících stran, založili nové (zejména na podporu etnických či obecně imigrantských požadavků) a část se zapojila i do práce křesťanských politických stran. V současnosti jsou muslimové zastoupeni i v parlamentu. Během doby také již dosáhli registrace spolu s dalšími menšími církvemi či náboženskými směry. Přesto se jejich postavení v očích společnosti příliš nezměnilo a ani v jejich řadách nedošlo k rozsáhlé integraci, kterou by společnost očekávala.³⁸⁰ Navíc si podle Jana Hjarnø stále většina Dánů myslí, že většina uprchlíků, kteří v zemi zůstali, nejsou ve skutečnosti uprchlíci, ale jen

³⁷⁹ Bikup Karsten Nissen z Viborgu se dokonce vyjádřil, že identitu lze chápat až jako „kmenovou“. Z přednášky na Islámské univerzitě v Rotterdamu, 18. ledna 2011.

³⁸⁰ Důkazem byly protesty řady skupin v roce 2005 v reakci na zmíněné karikatury kreslíře Kurta Westergaarda, které sice většina dánských muslimů nepodporovala, ale chaos a rozpolcení zasáhlo téměř celou společnost.

parazitují na jejich dosud prosperující zemi, ke které chovají velmi obdivný nacionalistický cit.³⁸¹

Vysoká míra nezaměstnanosti, která mezi muslimy přetrvává, rovněž způsobuje, že Dánové se obecně s imigranty v reálném životě a zaměstnání setkávají zcela minimálně, což jen podporuje jejich iracionální odpor, aniž by si mohli sami ověřit, zda různé zvěsti a zažité stereotypy o imigrantech jsou skutečně pravdivé. V roce 1993 proto vláda založila zvláštní Komisi pro etnickou rovnost (*Udvalget for Etnisk Ligestilling*), k níž se různé minority mohly obracet se stížnostmi na různé formy diskriminace.³⁸²

Vzdělávání muslimských dětí odděleně je v Dánsku velmi rozvinuté díky reformám z 19. století. Mnohé z nich lze považovat za vhodný nástroj k adaptaci imigrantů na nové prostředí a jedním z nich jsou domácí školy vedené rodiči, kterým stát přispívá na náklady. S postupující imigrací vznikaly muslimské domácí školy po celé zemi, což je oproti zbytku Evropy vcelku ojedinělá situace.³⁸³ Samozřejmě důvěra veřejnosti v takovéto domácí školy není valná, protože neposkytuje záruky náplně vzdělávání, jako například státem dozorované vyučování v Británii nebo Německu. Stát může existenci těchto škol ovlivňovat pouze nepřímými prostředky – kontrolou hygieny, bezpečnostních kritérií. Žáci státních škol většinou podstupují zvláštní jazykové kurzy, ale některé školy vyučují i v jazycích minorit. Co se týče náboženského vzdělávání, navázalo na zákonem stanovené hodiny křesťanství a přijalo britský model, kdy se v hodinách náboženství děti učí o všech významných světových náboženstvích.

Podobně požadavek stravování byl v Dánsku přijat rychle a v 70. letech začala pod hlavičkou Muslimské světové ligy fungovat *halál* jatka a Dánsko je v současnosti největším evropským exportérem *halál* masa.

Institucionalizace islámu v Dánsku probíhala podobně jako jinde. V zemi od 70. let minulého století vzniklo několik větších mešit a řada menších mešit a

³⁸¹ Dánská uzavřenost se projevila i při konstituci Evropské unie, do níž nechtěli vstoupit do EU, protože dlouhodobě by mohl tento krok ohrozit bezpečnost země – především se obávali otevření pracovního trhu a vnitřní evropské migrace, kterou však spíše nahradila ta vnější. Hjørnø, Jan, *Muslims in Denmark*, in: Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, s. 297.

³⁸² Ibid., s. 300.

³⁸³ Ostatní struktury státu se však tak dobře na nové obyvatele adaptovat nezládly. Například matriky jsou tradičně vedeny církví, která se přirozeně bránila vydávání rodných listů nepokřtěným, navíc muslimským dětem, a problémem se stalo být jen udílení jmen, které nejsou ve státem schváleném seznamu.

modliteben. V jejich čele obvykle stojí charismatičtí šajchové sloužící jako vrchní imámové místní obce.³⁸⁴ Spolu s mešitami vznikaly v Dánsku také místní organizace muslimských hnutí z různých zemí, aby vyhověly poptávce etnicky spleťté muslimské minority i jejich různorodým spirituálním orientacím. Po jejich vzoru vznikaly dílčí zájmové organizace, např. pro ženy či mládež a studenty, nebo fóra poněkud odlišného typu, jako např. *Forum for Kritiske Muslimer* (Fórum pro kritické muslimy)³⁸⁵ nebo *Muslimer in Dialog* (Muslimové v dialogu)³⁸⁶. Především posledně jmenovaná organizace, založená roku 2003 je pro sledování vývoje muslimských komunit v Dánsku důležitá. Její vznik byl totiž iniciován rozpadem několika mládežnických organizací, které začaly zpochybňovat jejich autoritářské vedení, a zároveň bylo odhaleno, že sponzorují politické rebely v Pákistánu.³⁸⁷ Je proto vidět, že mladá muslimská generace chce podnítit vnitřní dialog mezi různými muslimskými frakcemi. V tomto duchu procházeli mladí muslimové o svátku *Ašúrá* ulicemi Kodaně a rozdávali letáčky o svátku nebo si podívali s kolemjdoucími, aby tak alespoň krátce prezentovali veřejnosti klidnější tvář islámu, než jak bývá prezentována v médiích či politických debatách.³⁸⁸

Nová generace imigrantů, tzv. „noví Dánové“, tedy měla poměrně dobré podmínky k rozvoji sebe sama, a byla proto schopná sebejistě se ujmout svých občanských práv a povinností. Dánská společnost to ale tak samozřejmě neviděla a vedla živou diskusi o tom, jak moc je možné otevřít vnímání dánské identity pro cizince, kteří si ji nyní nárokují.³⁸⁹ Tato obava je pochopitelná jak vzhledem ke zmíněné homogenitě národní identity, tak ke skutečnosti, že dánská imigrace patří vedle Rakouska k jedné z etnicky nejčlenitějších v Evropě, a ačkoliv žádné etnikum netvoří zásadní většinu, jejich množství a vzájemné odlišnosti integraci velmi ztěžují. Přesto se některá etnika integrovala lépe než jiná.

Spolupráce muslimů s křesťanskými organizacemi měla v Dánsku znatelně snazší cestu, než soužití s veřejností. Církve zareagovaly poměrně rychle, protože již měly zkušenosti z řady misijních projektů v Africe a na Blízkém východě. *Dansk*

³⁸⁴ Například jednu kodaňskou obec vedl do roku 2007 Palestinec šajch Ahmed Abu Laban, který byl médii často citován pro své výroky oslavující muslimské oběti terorismu. Na druhou stranu pořádala jeho obec pravidelné dny „otevřené mešity“, aby svou obec představil veřejnosti. Schmidt, Garbi, *Denmark*, s. 44.

³⁸⁵ <http://www.kritiskemuslimer.dk>.

³⁸⁶ <http://www.m-i-d.dk>.

³⁸⁷ Schmidt, Garbi, *Denmark*, s. 44n.

³⁸⁸ Ibid., s. 52.

³⁸⁹ Nielsen, J. *The question of Euro-Islam*, s. 38n.

Misionsråd (Dánská misijní rada)³⁹⁰ proto ustanovila v roce 1979 pozici zvláštního pracovníka pro vztahy s muslimy, který, navzdory názvu organizace, měl zjišťovat zájmy muslimských skupin a hledat způsoby, jak by jim s jejich dosahováním mohla státní *Den Danske Folkekirke* (Dánská luterská církev)³⁹¹ pomoci. Již v 80. letech proto vznikla v Kodani dvě společná centra, z nichž jedno sloužilo výhradně ženám.³⁹²

V jednotlivých městech se církve angažují zejména v péči o uprchlíky. Uvedme jako příklad *Tværkulturelt Center* (Mezikulturní křesťanské centrum)³⁹³ a její pobočku v Odense,³⁹⁴ která vznikla roku 1999. Práce začala jako pastorece uprchlíků a imigrantů a dnes mají křesťanští imigranti zvláštního faráře, který se o ně stará. Většina uživatelů služeb jsou ale muslimové, takže projekt má i lehce misijní charakter. Pracovníci si zakládají na nenásilné, ale otevřeně křesťanské pomoci. Pro imigranty zde probíhají i kurzy křesťanství. Ve městě vznikl také spolek pro matky s dětmi *Mama Mia*, kde se schází asi 10 – 20 žen z různých zemí světa i Dánska, aby si děti zvykaly na pluralitní soužití již od dětství. V centru je také kavárna, kde probíhá základní výuka dánských frází nutných k dennímu přežití a kontaktu s úřady. Tato spolupráce přetrvává i na obecně náboženské úrovni, kdy se věřící vzájemně navštěvují při bohoslužbách, resp. modlitbách, a slaví spolu také svátky. Ačkoliv je projekt veden Dánskou luterskou církví, přispívá na něj i místní radnice, která v jeho úspěchu vidí zlepšení sociálního klimatu ve městě a hlubší integraci imigrantů.

3.2 Norsko

Pracovní imigrace do Norska se rozvíjela o něco později, než ve zbytku Evropy. Většinu imigrantů tvoří Pákistánci a velká část pochází rovněž z Balkánu a Turecka. Spolu s dalšími etnickými minoritami z muslimských zemí se islám stal třetím největším náboženstvím v zemi, hned po národní Norské luterské církvi (*Den norske kirken*)³⁹⁵ a Pentekostálním hnutím (*Pinsebevegelsen*).

³⁹⁰ <http://www.dmr.org>.

³⁹¹ <http://www.folkekirken.dk>. Přesto se i mezi dánskými protestantskými duchovními objevují velmi proti-islámské hlasy, které kritizují zejména politickou emancipaci muslimů a dokonce varují před možnou občanskou válkou.

³⁹² Biskup Karsten Nissen z Viborgu na přednášce na Islámské univerzitě v Rotterdamu, 18. ledna 2011.

³⁹³ <http://www.tværkulturelt-center.dk>.

³⁹⁴ <http://www.fts-odense.dk>.

³⁹⁵ <http://www.kirken.no>.

Většina muslimů je tradičně koncentrována ve velkých městech, zejména v Oslo a Bergenu, kde je také nejvíce registrovaných muslimských organizací. Ty vznikaly ve velkém množství v relativně krátké době na konci 80. let v rámci náboženských svobod zaručených ústavou. Odpor veřejnosti se ale začal zvedat poprvé již s plánovaným vznikem ústřední norské mešity v Oslo v 70. letech. Mešita přesto vznikla a spolu s ní další mešity a modlitebny, tradičně stratifikované podle etnického klíče. Různé ideové proudy se začaly sjednocovat poměrně brzy. Již v polovině 80. let vznikla společná muslimská organizace v Bergenu a později také v Trondheimu. Na národní úrovni se první pokus o sjednocení odehrál 1989, kdy v reakci na Rushdieho aféru vznikla *Rådet til å forsvare islam* (Rada na obranu islámu). Vznikly také národní organizace zaštiťující šíření informací o islámu, ženské hnutí nebo provoz několika školek. V roce 1993 se muslimské organizace v Norsku sjednotily asi ze dvou třetin pod hlavičkou *Islamisk Råd Norge* (Islámská rada v Norsku).³⁹⁶ Pro dialog je pozoruhodné, že její vznik byl produktem spolupráce s Norskou luterskou církví. Radě se také podařilo získat určité renomé a stala se partnerem v dialogu se státem, církvemi i společnostmi a je významným mluvčím (i obhájcem) muslimů v médiích.³⁹⁷ Mladá generace se stejně jako v Dánsku či Německu začíná viditelně prosazovat a je aktivní jak v zakládání organizací, tak v mešitách, kde vykonávají různé administrativní či programové úkoly. Stejným způsobem se vyrovnávají i pozice mezi muži a ženami, které přejímají po vzoru Norek významnější pozici v komunitách a některé jsou i veřejně činné.

Norští muslimové se k nárokům společnosti staví poměrně konstruktivně a snaží se rozvíjet také své sociální služby veřejnosti. Norská vláda zaujala podobný postoj a jejich aktivity podporuje, aby tím dosáhla lepšího sociálního klimatu a zároveň využila potenciál sociální péče, kterou za stát může vykonávat někdo jiný. Reformy se dočkal s emancipací muslimů i školský systém, který po dlouhou dobu poskytoval výběr mezi křesťanskou a obecnou morální výchovou. V roce 1997 došlo ke změně a školy poskytují obecné uvedení do morálky a světových náboženství. Výuka náboženství ale zaujímá celou polovinu výuky a ostatní světová náboženství pouhou čtvrtinu.³⁹⁸ Otázka vzdělávání se týká také výchovy imámů. Mnoho veřejných představitelů viní „imámy z dovozu“, že nerozumí životu v Norsku a

³⁹⁶ <http://www.irm.no>.

³⁹⁷ Jakobsen, Christine M., *Norway*, in: Larsson, G. (eds.), *Islam in Nordic and Baltic Countries*, s. 21n.

³⁹⁸ Nielsen, J., *Muslims in Western Europe*, s. 88.

nejdou schopni (či ochotni) vnímat jeho specifika. Muslimové nakonec pod tlakem podpořili vznik kurzů pro imámy, ovšem zacílených ne na přijetí norských hodnot, jak politici navrhovali, ale na schopnost citlivě přistupovat k záležitostem denního života. Od roku 2005 proto probíhaly zkušební kurzy a později se dokonce uvažovalo o vytvoření vzdělávacích pracovišť na teologické fakultě v Oslo či při Centru pro islámská studia.³⁹⁹ Založit školu se ale dosud nepodařilo. V roce 2010 její vznik podpořil také současný generální tajemník Světové rady církví, norský duchovní Olaf Fykse Tveit na zasedání církevní rady.⁴⁰⁰

Na oplátku za tuto otevřenost stát povolit muslimům mnohé výhody. Školy a zdravotnická zařízení poskytují *halál* jídla, města dovolila svolávat k modlitbě (ar. *adhán*), muslimové smí provozovat školky, soukromé školy, místní televizní kanál a některé radnice povolily vznik pohřebních agentur a muslimských částí na hřbitově. Dosažení těchto výhod bylo samozřejmě dlouhým procesem a předmětem mnoha protestů a mediálních afér. Je však zřejmé, že vytrvalost a vzájemný respekt se v Norsku vyplatil.

Mezináboženský dialog v Norsku probíhá již dlouhou dobu⁴⁰¹ a národní luterská církev je v ní přirozeně nejvýznamnějším hráčem. Norská luterská církev založila v roce 1984 Radu pro ekumenické a mezinárodní vztahy (*Mellomkirkelig råd*),⁴⁰² která se mimo jiné zabývá také otázkami mezináboženských vztahů. V roce 2006 církev započala projekt s názvem „*Religionsmøte og menigheten*“ (Náboženská setkávání v náboženských komunitách), pro jehož organizaci vytvořila zvláštní odbornou pozici. V roce 2009 byl projekt na celocírkevní úrovni ukončen a realizace jednotlivých projektů přesunuty přímo do náboženských obcí, kterých dnes v dialogu angažuje asi sedm. Pro jejich potřeby vznikla internetová databáze s informacemi o základních etických principech pro vedení dialogu, která funguje také jako zdroj inspirace pro jednotlivé aktivity.⁴⁰³ V Oslo bylo k podobnému účelu ustanoveno také centrum pro poskytování zdrojových informací a materiálů.⁴⁰⁴

³⁹⁹ Jakobsen, Ch. M., *Norway*, s. 28.

⁴⁰⁰ „Fykse Tveit: Gi offentlig støtte til imamutdanning“, dostupné online na: <http://www.vl.no/samfunn/article/102308.zrm>, (cit. 22. 2. 2011).

⁴⁰¹ Přehled informací a zdrojů k dialogu v Norsku je dostupný online na: <http://folk.uio.no/leirvik/dialogue/Norway.html>, (cit. 25. 2. 2011).

⁴⁰² <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=238>.

⁴⁰³ <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=12391>, (cit. 8. 3. 2011).

⁴⁰⁴ <http://www.emmausnett.no>.

V roce 2008 vydala církev vlastní příručku pro vedení dialogu⁴⁰⁵ a tentýž rok uzavřela s Islámskou radou v Norsku (*Islamsk Råd Norge*)⁴⁰⁶ společnou deklaraci, kde obě strany stvrzují právo člověka na svobodu náboženského vyznání a svobodu ke konverzi.⁴⁰⁷ Uvnitř ní existuje také kontaktní skupina církve a Islámské rady.

Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (Rada náboženské a světonázorové komunity)⁴⁰⁸ hraje roli národní mezináboženské platformy a zabývá se tradičními oblastmi dialogu – snahou o vzájemné setkávání a porozumění, prosazování rovnosti všech náboženství a životních postojů a společně také členové, kterými jsou všechny významné církve a církevní svazy a nejvýznamnější náboženství či humanistická sdružení, reflektují sociální a etické otázky. Organizuje proto různé semináře a konference i společné návštěvy sakrálních prostor komunitních center různých náboženství.

3.3 Švédsko

Švédsko patří k zemím, které byly tradičně kulturně spíše izolovány (alespoň od konce třicetileté války, kdy se Švédsko definitivně stáhlo z Polska a Saska) a jeho obyvatelé vždy věřili, že oni jsou dokonalým vzorem společnosti pro všechny ostatní země a národy. Náboženskou či etnickou identitu považovali spíše za historické residuum, které zmizí, když je nahradí ekonomické faktory. Švédové jsou také zastánci názoru, že vnitřní rozdíly společnosti by měly být raději ukryty v soukromí a veřejná sféra tak bude moci být naprosto demokratická a rovná (v jejich chápání spíše uniformní). V počátku imigrace se Švédsko široce otevřelo integraci a podle Sandera tehdy mnoho lidí věřilo, že se imigranti inspiroují švédským stylem života a asimilují se. Nikdo vlastně nečekal, že by imigranti integrační otevřenosti plně využili.⁴⁰⁹

Švédsko přijímalo pracovní imigranty asi od poloviny 60. let a většina z nich pocházela z Turecka a Jugoslávie. Se zhoršující se politickou situací v muslimských zemích ale brzy většinu imigrantů tvořili uprchlíci (či to o sobě alespoň tvrdili, protože Švédsko poskytovalo azyl uprchlíkům mnohem snáze než pracovní povolení).

⁴⁰⁵ <http://www.kirken.no/english/news.cfm?artid=181157>, (cit. 8. 3. 2011).

⁴⁰⁶ <http://irn.no>.

⁴⁰⁷ <http://www.kirken.no/english/news.cfm?artid=149142>, (cit. 25. 2. 2011).

⁴⁰⁸ <http://www.trooglivssyn.no>.

⁴⁰⁹ Sander, Åke, *The Status of Muslim Communities in Sweden*, in: (eds.) Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B.: *Muslim Communities in the New Europe*, s. 275n.

Navíc země ani po ropné krizi netrpěla nezaměstnaností a proti přílivu nových obyvatel po dlouhá desetiletí nebyla žádná větší opozice. Podobně jako v Norsku, i do Švédska přicházela řada křesťanů, ne pouze muslimů, zejména Iráčané po pádu Husajnova režimu.

Příliv kulturně velmi barvitých skupin obyvatel do kulturně homogenního Švédska představovalo pro domácí obyvatele velkou zkoušku tolerance. Oproti Dánsku, kde se vzájemné neshody objevovaly již od počátku imigrace, Švédsko se rozhodlo nešetřit prostředky na integraci nových obyvatel a vedle Kanady a Austrálie se stalo jednou z mála zemí, které prosazuje multikulturalismus jako oficiální politiku. Zavedlo jazykové kurzy pro všechny věkové skupiny imigrantů a v roce 1975 byla uvedena do praxe nová integrační strategie prosazující plnou rovnost původních a nových obyvatel, možnost zvolit si, jakou kulturu imigranti přijmou⁴¹⁰ a vzájemnou spolupráci a toleranci majority s minoritami.⁴¹¹ Přesto se země nevyhnula negativním jevům provázejícím imigraci, jako jsou ghetta a násilné konflikty. Praxe totiž ukázala pravou povahu nabízené integrace, která sice nabízela volnost, ale ve skutečnosti očekávala asimilaci.⁴¹² Imigranti a především muslimové byli segregováni do ghett, byli diskriminováni na trhu práce, (mnoho z nich vykonává špatně placené a rizikové práce) a dominují mezi drogově závislými. Ve společnosti vlastně vůbec nejsou vidět, a proto ani nevyužívají svého volebního práva, které jako jedni z mála evropských muslimů mají.⁴¹³

Na rozdíl například od Německa odmítala švédská vláda spolupracovat s vládami domovin imigrantů. To je nejvíce patrné zejména v případě turecké menšiny, která je ve většině Evropy nábožensky organizovaná skrze Diyanet, ale ve Švédsku dominují Süleymançi. Muslimské organizace a dílčí komunity ale neměly na rozdíl od svých souvěrců ve většině Evropy finanční těžkosti. Odluková legislativa byla dokončena až v roce 2000 a do té doby mohly náboženské organizace (mimo státní církve) přijímat státní podporu. Muslimské komunity proto mohly volně vznikat bez nutné závislosti na financích ze zahraničí. Po odluce sice o podporu

⁴¹⁰ Sander uvádí, že muslimové ve Švédsku této možnosti hojně využívají a vznášejí vůči státu hojné požadavky. Oproti výtkám některých kritiků ale zdůrazňuje, že jejich cílem není islamizace Švédska, ale upevnění své identity proti asimilačním tendencím, které švédská společnost přes všechny vládní snahy stále vykazuje. Sander, Å., *The Status of Muslim Communities*, s. 271.

⁴¹¹ Nielsen, J., *Muslims in Western Europe*, s. 84.

⁴¹² Na druhou stranu je nutné Švédům přiznat, že výzvy, které imigranti v problematice kulturních identit přinesli, se pozitivně zobrazily na emancipaci původních obyvatel severních končin Skandinávie, Laponců.

⁴¹³ Sander, Å., *The Status of Muslim Communities*, s. 278.

přišly, ale jejich samostatnost zůstala zachována. Muslimské obce mohou vést svatby a pohřbívat (po dohodě s místní radnicí), ale rituální porážka dovolená není.

Muslimové ale nezačali ve švédské společnosti žít až v 60. letech, nýbrž malé skupinky Tatarů sem přicházely již po druhé světové válce z Finska, které padlo pod nápor Rudé armády. První muslimská organizace proto vznikla již roku 1949 ve Stockholmu. Další jí následovaly až v novodobé migrační vlně. Již v roce 1974 vznikla první národní organizace, ale po osmi letech došlo k rozdělení po vnitřních sporech a nová společná organizace, *Sveriges Muslimska Råd* (Švédská muslimská rada)⁴¹⁴ vznikla až v roce 1990. Vznikala také muslimská kulturní centra a mládežnické organizace, z nichž některé vznikaly i cíleně na etnickém principu, ale zaměřují se zejména na nalezení místa islámu ve společnosti, aby se stal skutečně švédským náboženstvím.⁴¹⁵

První švédská mešita byla postavena v roce 1976 v Göteborgu, ale protože ji vlastnila ahmadíja, ostatní muslimové ji nepovažovali za skutečnou mešitu. Na různých místech pak vznikaly další mešity, ale Göteborg měl stále jen tuto. V roce 1996 se začaly konat přípravy na stavbu druhé mešity, která by byla přijatelná pro sunnitské muslimy, ale k vypáleným a zničeným mešitám v jiných městech se zde připojila nevole obyvatel, především proto, že na stavbě se finančně hojně podílela saúdskoarabská vláda.

V rámci postupné odluky církve od státu vyučují státní školy od 60. let podobné nadkonfesní základy morálky a životních postojů jako v Norsku a náboženskou výchovu si u všech vyznání obstarávají sami rodiče. Spolu s celkovou strategií integrace se objevily také tendence vedle zmíněných kurzů švédštiny poskytovat ve státních školách také výuku v mateřských jazycích minorit.⁴¹⁶ Stát dokonce začal pro tento účel přijímat rodilé mluvčí, ale protože množství jazyků bylo neúnosné, brzy byla omezena jen na doplňující lekce mateřského jazyka a původní kultury. Sama její potřeba navíc u nových generací dětí imigrantů ustoupila, protože vyrůstaly v přímé interakci se švédštinou a mohly proto studovat spolu se zbytkem populace. Soukromé

⁴¹⁴ <http://www.sverigesmuslimskarad.se>. Stránky byly ale v roce 2010 několikrát napadeny hackery a nyní jsou mimo provoz. Je možné, že budou otevřeny na jiné adrese.

⁴¹⁵ Larsson, Göran, in: Larsson, G. (eds.), *Islam in Nordic and Baltic Countries*, s. 59n.

⁴¹⁶ Alwall upozorňuje, že ačkoliv lze tyto kroky vnímat jako až výjimečnou péči, stát tak ale sebral imigrantům možnost společně se dohodnout a společně iniciovat vlastní tradiční organizace podporující zachování kultury. Aktivita jsou tedy jednostranně ze strany státu, čímž také brání vzniku skutečného partnerství státu a muslimských organizací. Alwall, Jonas, *Muslim Rights and Plights. The Religious Liberty Situation of a Minority in Sweden*, Lund: Lund University Press, 1998, s. 162.

muslimské školy (se státní finanční podporou) začaly vznikat až v 90. letech, ale osnovy škol určuje stát.

Školy pro imámy se také ve Švédsku staly závažným tématem spojeným s bojem proti islámskému radikalismu. Většina iniciativ se proto zaměřila na školení, která měla imámy vést k podpoře integrace. Jen málo kurzů se ale zaměřilo na skutečný problém – teologické znalosti. Je pozoruhodné, že v rozhovorech s vládou, které probíhaly od roku 2006, se dokonce sami muslimové stavěli za integrační vzdělávání, výuku jazyka a poznávání kultury. Podle Larssonových výzkumů by ale sami imámové uvítali spíše prohloubení znalostí práva, pedagogiky, psychologie, ale i jazyka a dějin Švédska. Sami si však studium dovolit nemohou, protože nejsou placeni státem a často nemohou zaplatit ani osobní pojištění. Mnozí se proto uchýlili k dvojímu zaměstnání, aby uživily své rodiny. Požadavky, které jsou na ně kladeny, proto nemohou naplnit, protože sami nemají ani čas, ani prostředky.⁴¹⁷ Nemohou se proto ani tolik zapojit do dialogu se společností či jinými náboženskými komunitami ve svém okolí, ačkoliv si uvědomují nutnost i přínos takovéto spolupráce.⁴¹⁸

Mezináboženský dialog je ve Švédsku do velké míry založen na denních kontaktech a přátelských vazbách. Významnou roli hraje i zde národní církev, *Svenska kyrkan* (Švédská luterská církev)⁴¹⁹. Církev se dialogem s islámem zabývá od roku 1995, o rok později zahájila první projekty a od roku 2004 začaly vznikat pracovní skupiny v jednotlivých farnostech. Církev takto provozuje v rámci svých diecézí několik center mezináboženského dialogu – například ve Stockholmu, Göteborgu či Malmö, kde je koncentrace muslimských obyvatel největší.

Jedním ze společných projektů je *Salaams vänner – Svenska Muslimer för fred och rättvisa* (Švédští muslimové za mír a spravedlnost),⁴²⁰ který je iniciativou mladé generace a hojně se do ní zapojuje také křesťanská mládež. Připravují např. diskusní setkání s politiky o společnosti a víře nebo organizují charitativních projektů. Vydávají také tisková prohlášení nesouhlasu, pokud v zemi dojde k nějakým střetům mezi muslimy a jinými skupinami. Jejich hlavním cílem je tedy zlepšení obrazu

⁴¹⁷ Tato situace je do jisté míry podobná situaci českých duchovních, kteří rovněž pro nedostatek finančních prostředků často volí dvojí zaměstnání, které jim ale brání ve výkonu duchovenského povolání, jak by to mnozí považovali za potřebné či správné.

⁴¹⁸ Larsson, Göran, *Sweden*, s. 67 – 70.

⁴¹⁹ <http://www.svenskakyrkan.se>.

⁴²⁰ http://muslimerforfred.org/?page_id=427.

islámu a muslimů ve Švédsku – zejména v médiích, která mají a veřejné mínění silný vliv.

Ve Stockholmské čtvrti Nacka, oblasti Fisksätra má do roku 2012 vyrůst velmi ojedinělý projekt. Protestanti, římskokatolíci a muslimové se zde dohodli na přestavění staré budovy na společný *Guds Hus* (Boží dům)⁴²¹. Vedle tří oddělených modliteben a administrativního zázemí zde bude také společné mezináboženské centrum *Källan* (Zdroje). Vznik centra podporuje také místní radnice a poskytla i finanční pomoc. Do budoucna by v centru mohly probíhat i aktivity pro děti a mládež. Ve Stockholmu je také Mezináboženské centrum (*Center för religionsdialog*)⁴²²

V Göteborgu probíhá také několik projektů, například pravidelné fotbalové zápasy mezi faráři a imámy. Nejprve hrála jednotlivá náboženství proti sobě, ale od roku 2010 jsou družstva smíšená a zástupce vyslala i další náboženství. Ve čtvrti Hisingen spolu muslimové a křesťané pořádají různé kulturní aktivity a ve městě od roku 2007 působí také mezináboženská rada (*Interreligiöst råd*), která nejprve začala jako spolupráce monoteistických náboženství, ale nyní v ní participují i další vyznání. Podobné rady existují i v dalších městech.

Islámská environmentalistika, jakkoliv ji můžeme považovat za nové téma (viz výše), se ve Švédsku dobře rozvíjí pod vlivem obecného společenského trendu ochrany životního prostředí i teologické práce Švédské luterské církve. Ta iniciovala proces společného mezináboženského manifestu za ochranu klimatu, který se podařilo sestavit v podobě obsáhlé publikace podávající věroučné základy ochrany stvoření u původních skandinávských národů, asijských i abrahámovských náboženství.⁴²³

3.4 Finsko

Finsko se z rámce skandinávských zemí v otázce přítomnosti muslimů v zemi vymyká.⁴²⁴ Od 19. století zde žila etnická minorita Tatarů, kteří sem přišli v době,

⁴²¹ Informace ve švédštině dostupné online na: <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=627380>, (cit. 26. 2. 2011).

⁴²² Švédský popis dostupný online na <http://www.stockholmsstift.se/formedarbetare/utvecklingsavdelningen/diakonimissionsamhalle/religionsdialog.4.70949694112f07101bc800021525.html>, (cit. 26. 2. 2011).

⁴²³ Kolektiv, *Uppsala Interfaith Climate Manifesto*, Uppsala: Church of Sweden, 2008.

⁴²⁴ K dějinám muslimů ve Finsku a jejich životě nejaktuálněji Martikainen, Tuomas, *Finland*, in: Kolektiv, *Yearbook of Muslims in Europe*, Vol 2, Leiden: Brill, s. 173 – 182; Týž, „The Governance of Islam in Finland“,

kdy část Finska patřila carskému Rusku. První zastřešující organizace vznikla již v roce 1925, kdy nový stát udělil muslimům registraci. Část společných dějin proto usnadnila Tatarům integraci a problematika spojená s přítomností islámu v evropských zemích se ve Finsku objevila až s příchodem imigrantů z muslimských zemí (nejvíce z Maghribu, arabských zemí a Somálska, později i z Turecka, Iráku a Íránu), kteří do země masově zamířili až po rozpadu Sovětského svazu. Přesto v zemi nelze určit jedno převažující nefinské etnikum. Jejich počet navíc není možné dost dobře určit, protože jako i v jiných zemích, ne všichni imigranti z muslimských zemí se považují za muslimy nebo nejsou členy náboženských obcí.

Tataři, velmi dobře přijímaní finskou společností a respektovaní jako občané, sice dovozovali ostatním muslimům navštěvovat jejich mešity, ale členství v obcích jim nedovolili. Je možné, že důvodem byl strach, aby negativa provázená muslimské imigranty v jiných zemích nebyla sekundárně přenesena i na Tatary. Severoafrické muslimské komunity se proto rozhodly založit v roce 1987 *Suomen Islamilainen Yhdyskunta* (Finská islámská společnost)⁴²⁵ se sídlem v nové mešitě v Helsinkách. Od 90. let vznikla řada dalších mešit, z nichž mnoho se v roce 2006 spojilo v *Suomen Islamilainen Neuvosto* (Finská islámská rada)⁴²⁶. Kromě původní tatarské mešity ale v zemi nejsou žádné, které by byly pro svůj účel nově postavené, protože komunity na takový projekt nemají dostatek financí. Vedle stávajících náboženských obcí existuje množství různých účelových muslimských organizací.

Na rozdíl od zbytku Skandinávie, odluka státu a církve je dokončována teprve v současné době, a proto muslimové neměli nárok na žádná zvýhodnění. Jejich relativně krátká přítomnost v zemi také ještě nevytvořila potřebnou náladu společnosti, která by zvýhodnění umožnila. Například ve školách je ale situace snazší díky předpisu, že výuka určitého náboženství je školou poskytována pokud se sejde dostatečný počet zájemců z dané náboženské komunity. Protože ale dlouhou dobu nebyl dostatek učitelů, těchto případů bylo minimum. Až v roce 2001 vznikl ve spolupráci Univerzity v Helsinkách a státních úřadů pro vzdělávání zvláštní kurz pro výchovu učitelů islámu, kteří dostali pro výuku k dispozici i zvlášť vytvořenou učebnici. Výjimku z toho procesu tvoří tatarská menšina, která má soukromou

Temenos 2/2007, s. 243 – 265; Týž, *Kirkko ja islam -työryhmä vuosina 1988–2008. Kirkko ja islam -julkaisuja* 2, Helsinki: Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ulkoasiain neuvoston (KUN) asettama kirkko ja islam – työryhmä, 2009.

⁴²⁵ <http://www.rabita.fi>.

⁴²⁶ <http://www.sine.fi>.

základní školu již od roku 1969.⁴²⁷ Podobně zdravotnická zařízení jsou podle muslimů vůbec nejméně vstřícnými institucemi, co se týká požadavků muslimských pacientů.⁴²⁸

Mezináboženský dialog na národní úrovni významně ovlivňuje pobočka *United Religions Initiative* (Iniciativa spojených náboženství)⁴²⁹ v Helsinkách. Svoji vlastní komisi pro dialog s představiteli různých náboženství mají od roku 2001 také finští prezidenti.

Národní Evangelická církev ve Finsku⁴³⁰ se dialogu věnuje také. První systematická reflexe islámu započala již v letech 1988 – 94, kdy vznikla v církvi sekce pro islám s pracovní skupinou. Jejím hlavním úkolem bylo islám studovat, teologicky jej reflektovat, budovat kontakty s dalšími skupinami zabývajících se tímto tématem a o islámu informovat církevní veřejnost. V roce 1990 byla pracovní skupina již úplně zformovaná a v roce 1992 vydala publikaci *Ajankohtainen islam: uskonto, yhteisö, elämäntapa, poliittinen voima* (Současný islám: Náboženství, společenství, životní styl, politická síla) a sestavila také informační brožurku. Od roku 1997 skupina organizuje dvakrát ročně pravidelná setkání se zástupci muslimských komunit, vždy jednou v křesťanském prostředí a jednou v muslimském. Spolupracuje také s Univerzitou v Helsinkách. Mezináboženskými vztahy se zabývá také univerzitní teologický magazín „teologia.fi“.⁴³¹

Na lokální úrovni spolupráce začala spíše prostřednictvím diakonických služeb. Kontakty s muslimy jsou pro většinu Finů spíše sporadické, protože koncentrace muslimských imigrantů je největší v Helsinkách a dalších větších městech, ale v jiných oblastech téměř vůbec nežijí. V roce 2008 ale církev zorganizovala dvě setkání v Tampere u příležitosti Křesťansko-muslimského týdne přátelství.⁴³² Zmíněná pracovní skupina pomáhá od roku 1997 organizovat v kostelech pravidelné semináře a přednášky o imigraci s názvem *Církev a přistěhovalci (Kirkot ja maahanmuuttajat)*,⁴³³ ve kterém svůj prostor dostává i téma muslimských imigrantů a společného soužití.

⁴²⁷ Nielsen, J., *Muslims in Western Europe*, s. 88.

⁴²⁸ Martikainen, Tuomas, *Finland*, in: Larsson, G. (eds.), *Islam in Nordic and Baltic Countries*, s. 85.

⁴²⁹ http://www.uri.org/cooperation_circles/detail/helsinki.

⁴³⁰ <http://evl.fi>.

⁴³¹ <http://teologia.fi/tutkimus/uskontojen-valiset-suhteet>

⁴³² <http://www.legaic.org>.

⁴³³ http://www.ekumenia.fi/sen_toimii/kirkot_ja_maahanmuuttajat/mista_on_kysymys, (cit. 1. 3. 2011).

Dialog s muslimy je také součástí ekumenické strategie církve, kterou stanovila pro léta 2009 – 15. Hlavním zájmem je vedle kontaktů s náboženskými představiteli práce s rodinami, kde jsou členové věřící různých věr, i s rodinami, které žijí v odlišném náboženském prostředí (to se týká jak práce s imigranty, tak s finskými občany žijícími v kulturně a nábožensky odlišných zemích).⁴³⁴ Církev se také angažovala v diskusi za zavedení náboženského vyučování ve školách, které podle jejího názoru nemusí mít nutně „indoktrinační“ podobu, ale spíše obecně informativní a také přispívá k integraci dětí imigrantů do finské společnosti a naopak – akomodaci Finů na vzniklé multikulturní prostředí.⁴³⁵

Církev spolu s ekumenickou radou (*Suomen Ekumeeninen Neuvosto*),⁴³⁶ židovskou komunitou, tatarskou muslimskou radou a islámskou radou založila v lednu 2011 v Helsinkách *Religionernas Samarbete i Finland* (Fórum mezináboženské spolupráce)⁴³⁷ s cílem podporovat ducha náboženské svobody ve finské společnosti, podporovat další setkávání a také diskutovat a společně jednat ve věcech, které týkají všech tří náboženství.

Evangelikální aliance ve Finsku (*Suomen Evankelinen Allinssi*)⁴³⁸ se v dialogu také angažuje, ale spíše misijním způsobem. Založila vlastní pracovní skupinu s názvem *Muslimityön Suomen toimikunta* (Rada pro práci s muslimy ve Finsku), která se však primárně orientuje na zvěstování evangelia mezi muslimskými imigranty.⁴³⁹

⁴³⁴ Church of Finland, *Our Church. A Community in Search of Unity*, Helsinki: Church of Finland, 2009, s. 42n.
⁴³⁵

<http://evl.fi/EVLUutiset.nsf/Documents/7207C2B5D6822CCAC22576550034036C?OpenDocument&lang=FI>, (cit. 1. 3. 2011.)

⁴³⁶ <http://www.ekumena.fi>.

⁴³⁷ http://www.ekumenia.fi/uskot_-_resa, (cit. 1. 3. 2011).

⁴³⁸ <http://www.suomenevankelinenallianssi.fi>.

⁴³⁹ http://www.suomenevankelinenallianssi.fi/aiempaa_toimintaa/suomen_muslimmeilla_on_oikeus_kuulla_evanke-liumi, (cit. 2. 3. 2011).

4. Střední a východní Evropa

Střední ani východní Evropa nebývají v diskusi o muslimské imigraci do Evropy častým objektem a může se zdát, že ani do budoucna nebude nutné se tímto regionem hlouběji zabývat. Přesto zde nacházíme historicky významné muslimské enklávy i počátky křesťansko-muslimského dialogu. Polsko, Pobaltí, ale i Maďarsko sdílí značnou část historie s muslimskými Tatary, resp. Osmany. Ačkoliv dnes ani jedna z etnicko-náboženských minorit nezaujímá nijak významné postavení, podoba soužití s křesťanským obyvatelstvem, zkušenost komunistického pronásledování a způsob revitalizace přeživších enkláv je pozoruhodná a přinejmenším inspirující pro vyrovnávání se s muslimskou přítomností v jiných částech kontinentu. Kulturní konflikty eskalující na západě totiž na východě přítomné nejsou, alespoň ne v takovém měřítku a je paradoxní, že navzdory tomu je mnohdy strach z islámu u východních Evropanů stejně silný, jako na západě. Ovšem s tím rozdílem, že na východě je založen iracionálně, protože nepochází z přímé zkušenosti. Ba soudobá zkušenost spíše napovídá opaku.

V této kapitole pojednáme také o České republice, které jako domácímu tématu věnujeme poněkud více pozornosti. Spíše krátce se zmíníme o Slovenské republice a Maďarsku, odkud osmanské komunity odešly se odchodem osmanských vojsk, a moderní muslimská imigrace nedosahuje významného měřítka.

4.1 Polsko a pobaltské státy

Moderní pobaltské státy Lotyšsko, Litva a Estonsko teprve budují vlastní samostatnou existenci po staletích cizí nadvlády (s přestávkou mezi světovými válkami). Do diskuse o budoucnosti evropského islámu příliš nevstupují, protože řeší mnohem palčivější problémy domácí ekonomiky a zahraniční politiky. Polsko je zase díky netradičně silné pozici římskokatolické církve orientováno spíše na obecnou diskusi o vymezení prostoru náboženství ve společnosti a ostatní církve a náboženství nejsou ve společnosti téměř patrna. Přesto je tato oblast pro naše téma zajímavá, protože má svou vlastní historickou etnickou enklávu muslimů.

My se zde podrobněji zmíníme pouze o Polsku a Estonsku. Ačkoliv Litva i Lotyšsko mají významnou muslimskou minoritu v podobě tatarských enkláv, které se

zde usadily již ve středověku nebo během carské nadvlády v 17. a 18. století a ve 20. století k nim přibyla další etnika z Povolží a střední Asie, jejich náboženský život byl sovětským režimem téměř zničen a dnes se snaží spíše o udržení vlastní existence a etnickou emancipaci. Muslimské komunity jsou vedle své náboženské a kulturní odlišnosti zatíženy také jazykovou bariérou. Většina z nich hovoří svým původním jazykem a/nebo rusky, což je staví na okraj společnosti, která se v obou zemích zatím nedokázala uspokojivě vypořádat s integrací rusky mluvících obyvatel (Většina Litevců žije kvůli své dvojí národnosti bez občanství). Během svého průzkumu jsem proto neobjevila žádné křesťansko-muslimské aktivity, ale je možné, že se tato situace vlivem okolních zemí a EU v průběhu času změní. Zatím však nenazrál čas.⁴⁴⁰

Zmínit však můžeme alespoň poněkud vyšší připravenost Litvy, která se v posledních letech stala cílem některých imigrantů z muslimských zemí a tím také působištěm některých muslimských organizací a hnutí. Zajímavou „první vlaštovkou“ je vznik portálu religija.lt,⁴⁴¹ který je dílem významného litevského religionisty Egdūnase Račiuse. Portál poskytuje základní informace o světových i domácích litevských náboženstvích a mapuje dění ve vztahu k náboženstvím na poli společenském i politickém doma i ve světě. Na univerzitě ve Vilniju, kde Račius působí, bylo také v roce 1992 založeno Centrum pro výzkum a studium náboženství (*Religijos studijų ir tyrimų centras*)⁴⁴², které má kromě běžného religionistického výzkumu za cíl rovněž podporovat ekumenický a mezináboženský dialog.

4.1.1 Polsko

Ačkoliv v Polsku žili Tataři v muslimských enklávách, skrze sňatky s Poláky se téměř asimilovali do původní kultury. Tím, že opustili svá oddělená sídliště, však podpořili nárůst náboženské intolerance projevující se koncem 17. století.⁴⁴³ Při trojím dělení Polska v letech 1772 – 95 se opovrhovaní Tataři přesto loajálně postavili do řad polské armády, za což je však po svém vítězství tvrdě potrestal carský režim. S ustanovením Polského státu v roce 1918 zde žilo muslimských Tatarů

⁴⁴⁰ O muslimech v těchto dvou zemích jsou však dostupné některé studie, například ve zde odkazovaném sborníku G. Larssona, či v historické studii Norris, Harry, *Islam in the Baltic. Europe's Early Muslim Community*, London, New York: I. B. Tauris Publishers, 2009.

⁴⁴¹ <http://www.religija.lt>.

⁴⁴² <http://www.rstc.vu.lt>.

⁴⁴³ To je pozoruhodná spojitost. Uvážíme-li však, že neznámé je snáze přijatelné, pokud je kontrolovatelné, pak je to logické. Tygra se bojíme méně, když je v kleci. Kdyby pobíhal volně mezi lidmi, či se dokonce usadil vedle na lavičce v parku, bázeň by jistě přerostla v hrůzu. Je to sice poněkud přehnané srovnání, ale do jisté míry snad výstižné vzhledem k tomu, že většina Tatarů přišla jako zajatí válečníci.

jen minimum, většinou na severovýchodě země, tedy poblíž svých pobaltských soukmenovců. Po nacistických perzekucích zůstaly muslimské enklávy pouze v oblasti Białystocku a Lublinu (zbytek zůstal na území Sovětského svazu). Tam se také nachází dvě staré mešity a v moderní době vznikly další tři – v Gdaňsku, Varšavě a Białystoku. Modlitebny jsou ve většině velkých měst. Ve Varšavě se nyní staví velké islámské centrum.

V roce 1969 dovolila vláda vznik Polské muslimské náboženské jednoty (*Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej*)⁴⁴⁴ a v roce 1971 vznikl nový právní rámec pro jejich existenci ve státě. Tehdy se na obnově komunitního života a mešit podílely finančně i některé arabské země spřátelené se Sovětským svazem. Protože ale muslimové nemohou v Polsku zřizovat koránské školy s výukou arabštiny, při modlitbách dosud užívají starý smíšený dialekt polštiny a běloruštiny.⁴⁴⁵ Polská *umma* navíc není příliš dobře organizovaná a jednotlivé komunity spolu mnoho nespolupracují. Jakékoliv vylepšení jejich života však vyžaduje jejich společný tlak na změnu legislativy.

Mezináboženské aktivity jsou vzhledem k situaci spíše v rukou římskokatolické církve. Ta se začala v nedávné době věnovat otázkám multikulturality v polské společnosti a na základě toho například od roku 2001 pořádá v rámci Týdne modliteb za jednotu křesťanů, celosvětové ekumenické modlitební akce pořádané vždy v lednu, společné závěrečné setkání pod názvem Den islámu (*Dzień Islamu*). Církev má také komisi pro mezináboženský dialog (*Komitet ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi*) v rámci Polské biskupské rady⁴⁴⁶ a účastní se i ve Společné katolicko-muslimské radě (*Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów*).⁴⁴⁷ Tato rada pořádá společná setkávání, semináře a fóra, organizuje zmíněný Den islámu a od roku 2009 také Týden křesťansko-muslimských setkání (*Tydzień Spotkań Chrześcijańsko-Muzułmańskich*), který převzala od podobné skupiny ve Francii, a které je založeno na prezentaci informací o obou náboženstvích, jejich zvycích, ale také na ochutnávce národních jídel jednotlivých skupin. Rovněž některá řeholní společenství se věnují dialogu mezi kulturami a náboženstvími.

⁴⁴⁴ <http://www.mzr.pl/pl/info.php?id=19>.

⁴⁴⁵ Szajkowski, Bogdan, Niblock, Tim, Nonneman, Gerd, *Islam and Ethnicity in Eastern Europe: Concepts, Statistics, and a Note on the Polish Case*, in: Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, s. 35 – 38. Toto omezení je způsobeno dominantním postavením římskokatolické církve, která má úzké vazby se státním zřízením a náboženskému vyučování dominuje také.

⁴⁴⁶ <http://www.episkopat.pl>.

⁴⁴⁷ <http://www.rwkm.pl>.

Podle slov Zbigniewa Paszty se protestantské církve zpočátku zapojovaly do práce Společné katolicko-muslimské rady, ale po čase se prý kvůli vnitřním sporům stala z křesťanské strany komise čistě římskokatolickou. V posledních letech je prý však jistý zájem pozorovatelný v produkci magazínu *Jednota* Evangelické reformované církve v Polsku (*Ewangeliczny Kosciol Reformowany*).⁴⁴⁸

4.1.2 Estonsko

Situace muslimů v Estonsku byla za vlády Sovětů velmi podobná jako v Polsku s tím rozdílem, že státní persekuce všeho náboženského zde dosahovala skutečně závratné podoby, kdy nesměla až do roku 1982 ani vycházet žádná náboženská literatura. Oproti zvláště ambivalentní pozici římských katolíků v Polsku či pravoslavných církví v jihovýchodní Evropě vůči Svazu jde tedy o výjimečný stav.

V roce 1989 byla původní Estonská muslimská kongregace znovu zaregistrována a její vnitřní pluralita způsobená stalinistickou nucenou migrací etnik se projevuje velkou mírou vzájemné tolerance dílčích etnik i islámských frakcí. Özkan hovoří dokonce o tom, že sunnitští a ší'itští muslimové se společně schází k modlitbám.⁴⁴⁹ V roce 1995 vznikla samostatná sunnitská obec. Přirozeně jednotlivá etnika zakládají svá vlastní kulturní centra i modlitebny na podporu svého etnického uvědomění a udržení starých tradic a hlavně jazyka. V Estonsku ale kromě dvou předválečných mešit v Narva a Tallinu mešity nejsou a věřící se schází spíše v bytech k tomu přestavěných, kde i společně slaví svátky či organizují aktivity pro děti. Zvláštní skupinu tvoří konvertité, kteří se s Tatary ani jinými etniky nemíchají a své aktivity si organizují zvlášť. Jako důvod uvádějí zejména jazykovou bariéru.⁴⁵⁰

Náboženské vzdělávání se odehrává prakticky pouze v rámci náboženských obcí a kulturních center. Náboženská výuka na státních školách je organizována dobrovolně za předpokladu určitého počtu přihlášených dětí. Výuka ale probíhá spíše v duchu luteranismu, který je v Estonsku dominantní konfesí. Některé církve si sice

⁴⁴⁸ <http://kalwini.pl>. Podle slov Z. Paszty v příspěvku na konferenci EAKE v Antverpách, duben 2009 – viz kapitola 1.2.3. této části.

⁴⁴⁹ Özkan, Aysha, *Estonia*, in: Larsson, G. (eds.), *Islam in Nordic and Baltic Countries*, s. 92.

⁴⁵⁰ Mnoho muslimů kromě svého národního jazyka ovládá také ruštinu, kterou ale mnozí Estonci vytěsnili v rámci protiruských diskriminačních kroků po roce 1989. Také se často bojí vyjádřit svou novou víru veřejně ze strachu z odsudku svého okolí. Ibid., s. 96n.

založily soukromé školy, ale muslimské obce k tomu dosud nemají potřebný potenciál ani finance.⁴⁵¹

Podle mého výzkumu se téma mezináboženského dialogu zatím příliš neprosadilo. Estonská evangelická luterská církev (*Eesti Evangeelne Luterlik Kirik*)⁴⁵² nemá propracovanou strategii dialogu ani pověřené osoby, které by se mu systematicky věnovaly. Církev je členem *Eesti Kirikute Nõukogu* (Estonské rady církví),⁴⁵³ která se dialogu s muslimy také příliš nevěnuje. Přesto je k existenci jiných náboženství otevřená alespoň do té míry, že do návrhu národní koncepce náboženského vyučování chce zahrnout úvod do všech velkých náboženství světa.⁴⁵⁴ Menší spolupráce se také projevila v květnu 2007, kdy v zemi probíhaly nepokoje u památníku sovětských vojáků. Tehdy všichni náboženští představitelé, včetně novopohanských skupin, podepsali společné prohlášení k ukončení nepokojů. Od roku 2008 také probíhají setkání monoteistických náboženství (a buddhistů) nad tématy rodiny a mládeže ve vztahu k náboženství.

4.2 Česká republika⁴⁵⁵

Muslimové byli v českém prostoru příležitostně přítomni zhruba od 16. století, ale jejich počet i vliv byl natolik marginální, že výraznější reakce na jejich přítomnost se objevují až na počátku 20. století.⁴⁵⁶ Za zmínku stojí, že někteří čeští vojáci, kteří bojovali v době císařství na Balkáně, zde přijali islám a po návratu do vlasti víru udržovali v domácích komunitách. Až v roce 1912 bylo v Rakousku (a 1916 v Uhrách) zlegalizováno veřejné vyznávání islámu podle hanaříjského *madhabu*, který historicky dominoval na Balkáně, a proto byl samozřejmou volbou.

⁴⁵¹ Ibid., s. 93.

⁴⁵² <http://www.eelk.ee>.

⁴⁵³ <http://www.ekn.ee>.

⁴⁵⁴ <http://www.ekn.ee/index.php?lk=toovaldkonnad&valdkond=ReligiooniopetusePlatvorm>, (cit. 1. 3. 2011).

⁴⁵⁵ Tento oddíl vychází z mého příspěvku do kolektivní monografie uspořádané v rámci konference „Migrace a kulturní konflikty“ v dubnu 2010. (ed.) Scheu, Harald, Ch., *Migrace a kulturní konflikty*, Praha: Auditorium, 2011.

⁴⁵⁶ Podrobnému studiu dějin muslimů na českém území se věnují některé české publikace: Mendel, M., Bečka, J. *Islám a české země*, Olomouc: Votobia, 1998. V širším kontextu téma pojímá publikace trojice autorů, kteří mapují minulost islámu v Evropě a zvažují možný vliv tohoto vývoje na české prostředí. Mendel, M., Ostřanský, B., Rataj, T. *Islám v srdci Evropy. Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*, Praha: Academia, 2008; Červenková D., Rethmann, A.-P. (eds.), *Islám v českých zemích*, Praha: Centrum pro studium migrace; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.

Struktura muslimské populace je velmi pestrá (není zde jedno etnikum, které by dominovalo) a skládá se z imigrantů ze států severní Afriky, Blízkého východu, Balkánu, Turecka, ruských autonomních republik (např. Čečenska) a v posledních letech přichází na manuální práce také mnoho lidí z kavkazských republik a ze států bývalého SNS. Většina z nich je zde pouze dočasně (kvůli dočasnému pracovnímu pověření, studiu, nebo věří, že se budou moci brzy vrátit domů) a nemají potřebu zde vytvářet pevnější vazby. Roste však také počet těch, kteří jsou rozhodnuti zde zůstat (většinou jsou to uprchlíci), protože kvalita života je v ČR nesrovnatelně vyšší, ale hovoříme spíše o jednotlivých rodinách či jednotlivcích. Proto lze u nich také pozorovat velkou snahu se integrovat a vyrovnat se s novou kulturou. Je však otázkou, zda se situace změní stejně jako na Západě a bude nutné řešit požadavky na životní standard věřících muslimů (jotka, hřbitovy, školy).

Problematické do budoucna může být, že se muslimové v české společnosti již nyní necítí dobře. Jen velmi těžko se smiřují s předsudky, které jsou zde proti nim namířeny, z jejich pohledu zcela iracionálně.⁴⁵⁷ Podle analýzy integrace prováděné na zadání Ministerstva vnitra v letech 2006 – 7 pocítují především v oblasti náboženského prostoru křivdu, protože jim společnost odmítá přiznat právo na dostatek místa ke shromažďování a plnohodnotnému komunitnímu životu.⁴⁵⁸ Pocit, že jsou pro ostatní nedůvěryhodní nebo dokonce představují riziko hrozby, v muslimech vyvolává velmi silné pocity vykořenění a budoucí integraci staví zábranu i na straně muslimů. Mnozí z nich jsou rozčarování, až rozčilení negativismem, který v médiích i veřejném mínění proti islámu panuje, a při každé příležitosti se snaží uvádět věci na pravou míru.⁴⁵⁹

Ani české školství není dosud příliš otevřeno kulturním či náboženským požadavkům studentů a jejich rodin. Děti z českých národnostních minorit není tolik, aby vznikl tlak na zohlednění těchto rozdílů.⁴⁶⁰ V případě muslimských dětí však může časem vyvstat několik závažných otázek, jako např. nošení závoje, kontakt

⁴⁵⁷ Viz také Křížková, M. *Neviditelná menšina – analýza mediálního obrazu českých muslimů*.

⁴⁵⁸ Kauza brněnské mešity totiž nebyla první svého druhu. Od 90. let podobná se diskuse vedla také v Teplicích, kde ke stavbě mešity nakonec skutečně nedošlo (bohužel také zásahem křesťanských církví).

⁴⁵⁹ Většina také odmítá chování některých muslimských států, které podle nich aplikují islámská pravidla velmi oportunisticky a od „pravého“ islámu se odchyľují a obrazu islámu tak jen škodí. Topinka, Daniel (ed.), *Výzkum integračního procesu muslimské komunity na území ČR* (2006-07), dostupná online na http://aplikace.mvcr.cz/archiv2008/dokument/2007/integrace_muslimu.pdf, cit. 12. 9. 2009), s. 64 a 66.

⁴⁶⁰ Jedinou výraznou skupinou s kulturními odlišnostmi, jimž se některé školy přizpůsobily dynamičtější výukou, jsou Romové a v některých případech školy přímo podporují oživení a rozvoj romských kulturních zvyklostí.

děvčat s chlapci, složení stravy ve školních jídelnách, náležitosti odívání při školních sportovních aktivitách atd.⁴⁶¹ Je možné uvažovat například o umístění těchto dětí do soukromých nebo církevních škol, ale je neudržitelné, aby je k tomu školství nutilo a to jak kvůli finančnímu zatížení rodiny, tak proto, že tento postup čelí ostré kritice evropských institucí ve všech zemích, kde se tak nyní děje. V současnosti se proto muslimské děti vzdělávají spíše alternativním způsobem. Pokud není v dosahu bydliště škola s arabskou výukou (v Praze např. vyučovaly děti diplomatů některé ambasády), děti chodí do běžných škol, podílejí se na stylu života svých spolužáků a náboženským znalostem je učí rodiče, pokud chtějí. Dívky však mohou být více izolovány – dojíždí např. do Prahy do soukromých arabských škol nebo se kvůli nim rodina, zejména u odborných pracovníků, vrací domů. Protože je v ČR velký počet muslimských azylantů, rodiny využívají školy v azylových centrech. Muslimové by však uvítali možnost vést vlastní školy, jako je to obvyklejší v západní Evropě, ale za současných okolností jim to český právní řád neumožňuje, protože Odbor církví MK ČR neuznal jejich nárok na výjimečnou registraci II. stupně, která vedení škol povoluje.⁴⁶² Jedinou současnou alternativou jim může být soukromá mezinárodní pražská škola Meridian International School,⁴⁶³ která vychází z ideálů zmíněného F. Güllena a mezi její studenty opět patří většinou děti diplomatů a zahraničních pracovníků. Tam se však výuka v ničem neliší od státních škol.

Otázka stravování je v ČR komplikovaná, protože zde nejsou k dispozici ani mobilní jatka a maso lze sehnat jen z dovozu v několika málo specializovaných prodejnách. Muslimové žijící ve větších vzdálenostech buď zvíře koupí živé a sami ho rituálně porazí, nebo se smíří s tím, co je k dispozici. V azylových centrech jsou muslimská pravidla také respektována a stravenka hlásá náboženskou příslušnost.⁴⁶⁴ Otázka ženských šátků se v ČR zatím více nediskutuje a česká legislativa se jimi doposud více zabývala pouze v souvislosti s požadavky na úřední fotografii, kde je povolen *hidžáb*, zakrývající vlasy a krk, ale už ne obličejový *niqáb*, natož *burqa*.

⁴⁶¹ V červnu 2009 vyšla publikace Rady Evropy, která se zabývá nošením náboženských symbolů ve veřejné sféře. Česká legislativa by tedy v případě nutnosti mohla hledat ideovou oporu v tomto konsensuálním textu. Kolektiv. *Manual on the wearing of religious symbols in public areas*, Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2009.

⁴⁶² V roce 2006 se pokusilo Ústředí muslimských obcí v ČR získat výjimku ze zákona pro náboženství s historickým a mezinárodním významem (což islám nepochybně je), aby směli imámové působit ve věznicích, armádě a na školách. Ministerstvo kultury tehdy žádost zamítlo s tím, že nespátřuje významný důvod pro udělení výjimky a že imámové mohou navštěvovat vězně i vojáky v rámci veřejných návštěv a volných dní podle potřeby. Detailněji viz Příbyl, Stanislav, „Stát k muslimům: vstřícně i opatrně“, *Dingir*, 2/2007, s. 40n.

⁴⁶³ <http://www.meridianedu.cz>.

⁴⁶⁴ Topinka, D. (ed.), *Výzkum integračního procesu*, s. 72.

Od roku 1934 se muslimové snažili o registraci náboženské společnosti. Jednání s Ministerstvem kultury ale nebyla z obou stran příliš otevřená, a k registraci proto došlo až v době nacistického Protektorátu v roce 1941, kdy vznikla *Muslimská náboženská obec pro Čechy a Moravu v Praze*. Po válce registrace samozřejmě zanikla spolu se všemi legislativními výnosy protektorátní správy a během komunistické etapy naděje na obnovení nesvítala. Nakonec v roce 1991 byla založena *Al-Ittihad Al-Islami – Ústředí muslimských náboženských obcí v ČSFR*⁴⁶⁵ v čele s dlouholetým muslimem Muhammadem Alim (Přemyslem) Šilhavým (1918 – 2008). Díky nové legislativě (zákon č. 4/2002 Sb.) bylo *Ústředí muslimských obcí* zaregistrováno roku 2004. Členství v jednotlivých nadacích se však nepřekrývá s reálným počtem zde žijících muslimů. Podle odhadů je v ČR přítomno přes 10 tisíc muslimů, z nichž ale islám praktikuje jen asi 2000.⁴⁶⁶

Ústředí muslimských obcí sdružuje dvě největší komunity v Praze a Brně a nově i dvě menší – od března 2009 v Teplicích a od ledna 2010 v Hradci Králové.⁴⁶⁷ Islámská nadace Brno jako první dokončila stavbu mešity roku 1998. Předsedou místní obce je Iráčan Munib Hasan Alrawi.⁴⁶⁸ Během roku 2009 se rozběhla v médiích diskuse nad stavbou druhé brněnské mešity, která by měla poskytnout dosud chybějící prostory komunitní a vzdělávací život obce. Zpolitizovaná diskuse však neposkytla žádný konkrétní výsledek.⁴⁶⁹ Brněnští muslimové si ale za léta svého působení vydobyli celkem respektované postavení a od roku 2005 působí v českých médiích členové občanského sdružení *Libertas Independent Agency* (Nezávislá agentura Libertas, LIA), které se orientuje zejména na mediální osvětovou činnost a provozuje také vlastní informační server.⁴⁷⁰ V LIA působí převážně čeští konvertité, kteří chtějí prolomit pomyslné zábrany a čtené předsudky nebo dokonce odpor české společnosti k islámu.⁴⁷¹

⁴⁶⁵ <http://umocr.cz>.

⁴⁶⁶ Ještě Mendel a Bečka v roce 1998 uvádějí počet praktikujících muslimů asi 600, ale za posledních deset let se odhadované počty muslimů v ČR navýšily. K celkovému počtu registrovaných muslimů 11 235 dospěl výzkumný tým Daniela Topinky (*Výzkum integračního procesu muslimské komunity na území ČR*).

⁴⁶⁷ Tato komunita se ihned po registraci snažila získat povolení ke stavbě mešity. Žádost vyvolala podobně ostré odmítnutí veřejnosti jako stejná žádost obce v Brně v roce 2009.

⁴⁶⁸ <http://www.mesita.cz>.

⁴⁶⁹ Starší studie k problematice českých mešit viz.: Mendel, Miloš, Vojtíšek, Zdeněk, „Český boj o mešity“, *Nový Orient*, 3/2007, s. 10 – 14.

⁴⁷⁰ <http://www.libertas-agency.cz>, <http://www.libertasnews.cz>. Na přelomu let 2010/11 ale vznikly mezi představiteli LIA a Muslimskou nadací v Brně osobní spory.

⁴⁷¹ Podle sociologické analýzy vykazují čeští občané zcela zásadní neznalost islámu, která zakládá většinou negativní postoj k muslimům nebo otevřený strach z islámu jako takového. Topinka, D. (ed.), *Výzkum*

Od roku 1999 má mešitu také Islámská nadace v Praze, která kromě náboženských a společenských aktivit poskytuje prostor Všeobecnému svazu muslimských studentů v ČR⁴⁷² a konají se zde také komunitní akce. Pražskou komunitu, která má asi 600 – 700 věřících, vede bosenský imám Emir Omič. Dalším prostorem nejen k modlitbám je Informační centrum Islámské nadace, kde se konají páteční modlitby a různé přednášky. Centrum vede Vladimír Sánka a schází se zde především studenti a dělníci z asijských zemí.

Mimo Ústředí funguje v ČR také *Liga českých muslimů*, sdružení muslimských žen, nebo zahraniční mešita na plzeňské univerzitě, kterou vede Mirgani Ahmed. V ČR existuje také mystický řád naqšbandíja⁴⁷³, který sem přivezl Sálím (Vladimír) Voldán. Súfí a Ústředí se však vzájemně neuznávají. Od roku 2005 v ČR působí také turečtí muslimové inspirovaní myšlenkami mezináboženského a mezikulturního dialogu v duchu tureckého myslitele Fethullaha Gülena. V roce 2005 založili občanské sdružení Mozaiky Platform Dialog a jejich činnost se zaměřuje na organizaci různých diskusních setkání, charitativních projektů, ale snaží se také udržovat dobré kontakty s českými islamology a arabisty i církevním prostředím.⁴⁷⁴

České církve jsou od roku 1955 sdruženy do *Ekumenické rady církví v České republice*. Jejimi členy se postupně staly téměř všechny registrované křesťanské církve v zemi, kromě některých charismatických a svobodných církví a Církve římskokatolické. V roce 2005 vznikla v Ekumenické radě církví v ČR Komise pro mezináboženský dialog, kde kromě členských církví pracují také zástupci islámských a židovských obcí a římskokatolické církve. V roce 2006 vydala Ekumenická rada spolu s Českou biskupskou konferencí, Federací židovských obcí a Ústředím muslimských obcí prohlášení k etickým otázkám, které bylo prvním a zatím vrcholným bodem spolupráce.⁴⁷⁵ Dialog je i nadále záležitostí vysokých církevních

integračního procesu, s. 5. O islámu vyšlo mnoho úvodních publikací v českém překladu a mnoho jich vyšlo také od českých autorů. Např.: Cook, Michael, *Muhammad*, Praha, 1994; Lawrence, Bruce, *O Koránu*, Praha, 2007; Schultze, Rudolph, *Dějiny islámského světa ve 20. století*, Brno 2007; Kropáček, Luboš, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 2006; Ostřanský, Bronislav, *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*, Praha, 2009; Tauer, Felix, *Svět islámu. Dějiny a kultura*, Praha: Vyšehrad, 2006; Moravčíková, Michaela, Lojda, Miroslav (eds.), *Islám v Evropě, Zborník referátov z rovnomennej medzinárodnej konferencie ÚVŠC a Centra pre európsku politiku 25. – 27. novembra 2005 v Smoleniciach*, Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2005; a další.

⁴⁷² <http://svazmuslim.cz>.

⁴⁷³ Detailně o řádu viz např.: Kropáček, L., *Súfismus*, s. 222 – 226.

⁴⁷⁴ Viz <http://www.platformdialog.cz>.

⁴⁷⁵ Viz zpráva online: <http://tisk.cirkev.cz/dokumenty/prohla-eni-cirkvi-a-nabo-enskych-spolecnosti-v-cr-k-problematice-eutanazie-a-doprovazeni-umirajicich.html>, (cit. 4. 2. 2010).

činitelů (převážně římskokatolických) nebo akademických pracovníků (kateder orientalistických a teologických) a nesměruje k příliš konkrétním výstupům, což ovlivňuje i počet angažovaných členů komise ERC. Ta po delší odmlce uspořádala počátkem roku 2011 panelovou diskusi s představiteli tzv. abrahámovských náboženství o mírovém soužití těchto náboženství. Komise také připravuje vydání mezináboženského kalendáře na rok 2012.

Ze sekulárně založených aktivit můžeme zmínit Fórum 2000,⁴⁷⁶ každoroční mezinárodní konferenci, kterou v Praze pořádá bývalý český prezident Václav Havel a již se účastní přední politikové a odborníci z různých oborů společenských i exaktních. Každoročně je jeden z bloků věnován také mezináboženskému dialogu. Tento „top-level“ dialog je nejvýznamnější a také mediálně nejviditelnější mezináboženskou aktivitou v zemi, protože osobnosti, jako je např. Dalajláma, vábí média a tím nepřímou propagují ideu mezináboženského setkávání. V roce 2007 se rovněž na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze konala za přítomnosti domácích i zahraničních odborníků konference o „abrahámovské ekumeně“.⁴⁷⁷

Do budoucna se ale musí organizace, které dialog podporují a napomáhají jeho realizaci, více zasadit o zvýšení povědomí o jeho možnostech a potenciálu mezi svými věřícími. Spolupráce se nyní spíše orientuje na aktivizaci místních náboženských obcí, které by vytvářením přátelských vazeb „odspoda“ iniciovaly významnější kroky ke spolupráci i ve vyšších náboženských kruzích. Bylo by tak totiž možné uvažovat i o sociálních projektech, jak bylo nastíněno, i změnách ve vzdělávání vedoucích k většímu prosazení výuky světových náboženství. Rovněž v ČR chybí nezávislá národní mezináboženská platforma.

Od roku 2001 jde podobnou cestou pražské Občanské sdružení *Berkat*, které napomáhá imigrantům lépe se zapojit do života v nové zemi. Berkat původně začínal jako pomáhající organizace v Čechách, ale v současnosti vede programy také pro Afghánce, Gruzince, Armény a další. Kromě přímé pomoci v zahraničí má sdružení také úspěšný asistenční a integrační projekt *InBáze*, který je podporován mimo jiné i českou vládou. Jde však o sekulární sdružení, které otázky náboženství primárně

⁴⁷⁶ <http://www.forum2000.cz>.

⁴⁷⁷ Floss, Karel, et. al., *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím*, sborník z konference v Praze 25. – 26. 10. 2007, Praha: Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů, 2007.

neřeší, ačkoliv mnoho imigrantů si samozřejmě přivází i své náboženské potřeby. Zapojení českých náboženských komunit do aktivizace a integrace imigrantů nabízí nové možnosti, avšak zůstává otázkou, zda by si takové spojení organizace sama přála.

4.3 Maďarsko, Slovensko

V Maďarsku probíhá dialog v pevnějším rámci od roku 2001. Nejaktivnější je tradičně římskokatolická církev⁴⁷⁸ a především její řeholní řády, jezuité a benediktini. Reformovaná církev v Maďarsku (*Magyarországi Református Egyház*)⁴⁷⁹ a Evangelicko-luterská církev v Maďarsku (*Magyarországi Evangélikus Egyház*)⁴⁸⁰ vedou dialog spíše na akademické úrovni v rámci teologických fakult. Takto například v roce 2007 proběhla na Evangelicko-luterské teologické univerzitě v Budapešti (*Evangélikus Hittudományi Egyetem*)⁴⁸¹ konference „Islám – výzva pro Evropu?“. V Budapešti je také *Budapest Club*, který se zabývá mezináboženskou reflexí ekologických témat. Jeho práce se účastní různí představitelé náboženských tradic světa. Obě církve se také spojily v diakonické práci a skrze Maďarskou ekumenickou pomoc (*Magyar Ökumenikus Segélyszervezet*)⁴⁸² také organizují pomoc v Palestině a Afghánistánu.

Na Slovensku je situace poněkud horší, protože muslimové zde zatím ani nezískali povolení postavit mešitu. Přesto zde nalezneme jisté kroky k ustanovení dialogu. V únoru 2011 se v rámci Mezinárodního mezináboženského týdne OSN konalo v Bratislavě setkání církevních a dalších náboženských představitelů.⁴⁸³ Církevní prostředí se dialogu s muslimy systematicky zatím nevěnuje, ale objevuje se v učebních osnovách univerzit. Například na Trnavské univerzitě se mu věnuje religionista Martin Dojčár.⁴⁸⁴

⁴⁷⁸ <http://uj.katolikus.hu>.

⁴⁷⁹ <http://www.reformatus.hu>.

⁴⁸⁰ <http://www.evangelikus.hu/nyitolap>.

⁴⁸¹ <http://teol3.lutheran.hu>.

⁴⁸² Jedním z možných důvodů bylo, že *Universal Peace Federation*, garant konání týdne, má v Bratislavě pobočku. <http://www.segelyszervezet.hu>.

⁴⁸³ <http://www.upf.org>.

⁴⁸⁴ M. Dojčár je mimo řady článků také autorem učebních textů o mezináboženském dialogu na Pedagogické fakultě Trnavské univerzity.

5. Jižní Evropa a oblast Balkánského poloostrova

Evropské země soustředěné v pomyslném půlkruhu kolem Středozemního moře v našem výčtu evropských muslimských enkláv zastávají zcela odlišnou a o to důležitější pozici. Islamizace severní Afriky se totiž nezastavila v Maghribu, ale postupovala dál přes Pyrenejský poloostrov. Stejně tak muslimská vojska překročila průplavy Bospor a Dardanely a moc chalífátu i nového náboženství šířila po Balkánském poloostrově. Málo zmiňovanou skutečností je muslimská historie středomořských ostrovů Malty či Sicílie. Ačkoliv na těchto ostrovech již odkaz půlměsíce překryla staletí křesťanské kultury, Španělsko i Balkán si své dědictví v menší, resp. větší míře nesou dál.

5.1 Západní a střední Středomoří

Oblast Pyrenejského poloostrova a Středomoří jsou sice od kolébky islámu poměrně vzdálené, ale přesto v obou vznikla významná islámská kultura. Španělsko bývalo po celých osm století (8. – 15. století) pod nadvládou muslimských chalífů a emírů, dokud se znovu nestalo křesťanským a unikátní andaluská kultura nebyla vymýcena. Středomoří si svou muslimskou etapu odžilo v podobě islámského záboru Sicílie (9. – 11. století).⁴⁸⁵ Obě země měly být už navždy pouze křesťanské, ale 20. století přišlo s vlastní vizí v podobě masivní muslimské imigrace.

Budoucí Španělsko představovalo pro muslimské Umajjovce velmi lukrativní državu a po abbásovském převratu se jim podařilo území Vandalů (zřejmě odtud *al-Andalus*) dobýt během velmi krátké doby. Roku 765 zde byl založen emirát Umajjovcem ʿAbd ar-Rahmánem I. (731 – 788). Roku 929 se jeho jmenovec, třetí v pořadí, prohlásil chalífou a stal se tak ve Středomoří třetím rivalem Byzancie a egyptských Fátimovců (909 – 1171). Slavné období však přetrvalo jen do roku 1031, kdy se chalífát rozpadl na menší státní útvary a za nový vzestup mohl děkovat puritánskému reformnímu hnutí tzv. almorávidů, kteří se Andalusie zmocnili, upevnili postavení muslimských držav a nakonec se v zemi usadili natrvalo (později je nahradili podobně radikální almohádi). *Reconquistu* však již nebylo možné zadržet

⁴⁸⁵ Stručné uvedení a srovnání vývoje obou muslimských zemí ve středověku podává Břeská, Jana, „Muslimské Španělsko a Sicílie: podobnosti a rozdíly“, *Nový Orient*, 3/2007, s. 22 – 25.

a roku 1492 padl poslední muslimský „ostrov“ Granada. Od té doby se španělští králové systematicky zasazovali o eliminaci všeho muslimského a praktikovali kromě pogromů také násilné křty. Muslimské elita se propadla na společenské dno. Emigrace byly o to těžší, že mnozí andaluští muslimové byli vandalští konvertité a silné pouto k vlasti cítili i po generace zde usazení Arabové a Berbeři.

Po celou dobu muslimské nadvlády panovala ve společnosti náboženská tolerance a do země přicházelo také mnoho židů z okolních křesťanských království.⁴⁸⁶ I španělští křesťané se významně podíleli na intelektuálním životě Andalusie⁴⁸⁷ a vytvořili specifickou kulturu, která se bohužel téměř nedochovala. Stejně jako na východě islámského světa, byli i oni zasaženi arabizací společnosti.⁴⁸⁸ My zde zmíníme jen nejvýznamnější aktivity, a proto se například nebudeme věnovat situaci v Portugalsku. V roce 1996 tam sice muslimové spolu s židovskými komunitami založili společnou organizaci ne-křesťanských náboženství, aby tím posílili svůj hlas při společných jednáních s vládou a církvemi,⁴⁸⁹ ale na základě mého výzkumu lze konstatovat, že církve, a to ani římskokatolická, se v dialogu s muslimy neangažují – a to ani v případě častých křesťansko-muslimských sňatků, které církve vnímají spíše negativně a byly by tedy relevantním tématem pro dialog.

5.1.1 Španělsko

Muslimové se ve Španělsku po *reconquistě* stali pronásledovanou skupinou, stíhanou nucenými křty či pogromy podobně jako Židé. Ani v moderních dějinách na tom nebyli lépe, protože za režimu Francisca Franca (1892 – 1975) se nijak emancipovat nemohli. Přesto do země přicházeli jako levná pracovní síla z Maroka do průmyslové Katalánie a mnozí dále pokračovali do Francie. Po ropné krizi Francie zavřela pracovním imigrantům hranice a muslimové museli zůstat ve Španělsku. Po pádu frankistické diktatury se ale muslimské oživení dostavilo i z vnitřku španělské společnosti, kde se začaly objevovat tendence dosud nepřiliš výrazných muslimských

⁴⁸⁶ O vzájemných kontaktech a dialogu např.: Machálek, Vít, „Dialog abrahamovských náboženství v 11. – 13. století“, *Nový Orient*, 3/2010, s. 34 – 36.

⁴⁸⁷ Podobně jako v Syropalestině či Balkáně i zde nacházíme stopy bývalých křesťanů ve vysokých správních pozicích. K tomu např.: Ženka, Josef, „Renegátské rodiny granadské elity v 15. století“, *Nový Orient*, 1/2010, s. 39 – 43.

⁴⁸⁸ Patrně proto jim začali dnešní badatelé říkat Mozarabové. Podle Griffitha byl ale původní význam spíše „ten, kdo mluví arabsky“ a od 11. století toto označení sloužilo jako pejorativní označení arabizovaných španělských křesťanů (zejména v Toledu), jímž byli tito ostrakizováni zejména během *reconquisty*. Griffith, S., *In the Shadow of the Mosque*, s. 153.

⁴⁸⁹ Nielsen, J., *Muslims in Western Europe*, s. 100.

skupin navázat na staré islámské dědictví a moderní Španělsko velmi těžší také z turismu v bývalých emirátech v Andalusii.

Většina Španělských muslimů pochází z Maroka, ale v 80. a 90. letech se k nim přidali také imigranti ze subsaharské Afriky, Blízkého východu i jihovýchodní Asie. První mešita vznikla v roce 1981 v Marbelle, v roce 1992 vznikla další v Madridu spolu s kulturním centrem postaveným saúdskoarabskou vládou a v roce 1999 bylo otevřeno kulturní centrum ve Valencii. Po celé zemi dále vznikala řada modliteben, z nichž velká část patří ahmadíje (populární mezi Maročany) i muslimských organizací, protože v roce 1992 stát uznal islám jako registrované náboženství. Mnoho z nich, včetně dvou dosud největších – *Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas* (Španělská federace islámských náboženských obcí) a *Unión de Comunidades Islámicas de España* (Svaz islámských komunit ve Španělsku)⁴⁹⁰ – se proto tehdy spojilo do Islámské rady ve Španělsku, která se stala partnerem státu.⁴⁹¹ Dohoda se státem poskytuje muslimům podobné výhody jako římskokatolické církvi, tedy například možnost vyučovat islám ve státních školách, zakládat vlastní školy, praktikovat své náboženství ve zdravotnictví a bezpečnostních složkách, získali daňové výhody, muslimská jatka a stát povolil i islámské sňatky a pohřby. Můžeme ji tedy interpretovat jako moderní pokračování středověké španělské politiky *convivencia* (spolužití), poskytující minoritám podmínky pro pohodlný život.

Rok 2004 ovšem zpochybnil funkčnost tohoto modelu, když muslimští extremisté zaútočili na osobní vlaky v Madridu. Tentýž rok proto vznikla *Fundación Pluralismo y Convivencia* (Nadace Pluralismus a spolužití)⁴⁹², která měla sloužit státu k prosazování mezináboženského dialogu i k vedení kulturních, vzdělávacích a komunitních programů zaměřených na integraci minorit. Paradoxně těsně před útokem přišla skupina muslimských imigrantů s návrhem na vytvoření muslimské organizace, která by spolu se státem dohlížela na registraci nových muslimských organizací, akreditaci imámů a obsah učiva na školách, aby se tím předešlo možným projevům náboženského radikalismu, který sami v komunitách cítili.⁴⁹³

⁴⁹⁰ <http://es.ucide.org/home>.

⁴⁹¹ Nielsen, J., *Muslims in Western Europe*, s. 99.

⁴⁹² <http://www.pluralismoyconvivencia.es>.

⁴⁹³ Burchianti, Flora, Itçaina, Xabier, *Local authorities and inter-faith dialogue in Spain*, in: Skard, H. et alia, *Gods in the city*, s. 111n.

Množství muslimských imigrantů a růst popularity nových náboženských hnutí v zemi snižuje obecný význam římskokatolické církve, která se za Franca těšila výjimečnému postavení. S demokratizací země se ale stala „jedním z náboženství“ v zemi. Vůči imigrantům sice církev vystupuje velmi rovnostářsky a sociální pomoc poskytuje všem, ale v otázkách mezináboženského dialogu se uvnitř církve profilují různě laděné frakce. Například v roce 2001 barcelonský arcibiskup Carles souhlasil s výstavbou mešit, ale žádal reciproční chování v muslimských zemích.⁴⁹⁴ O pět let později skutečně muslimové přišli vedle žádosti vyhrazení prostoru pro modlitby v córdobské katedrále s žádostí turecké vládě o zavedení ekumenického užívání chrámu *Agia Sofia* v Istanbulu.⁴⁹⁵ Římskokatolická církev ve Španělsku ale stejně jako jiné národní církevní oblasti má odbor pro mezináboženský dialog⁴⁹⁶ v rámci Španělské biskupské konference.⁴⁹⁷ V roce 1966 vznikl Národní sekretariát pro ekumenismus, z nějž se v roce 1975 stala komise pro mezináboženský dialog vedená pod zmíněným odborem. Komise se vyrovnává především s tradičními pastoračními problémy, jako jsou smíšená manželství a v roce 2008 k tomuto tématu vydala pastorační doporučení a směrnice.⁴⁹⁸

Jako příklad mezináboženského dialogu si uvedme Katalánii, kde v Barceloně sídlí Fórum UNESCO pro mezináboženský dialog. Vznikla zde také *United Religions Initiative* (Iniciativa spojených náboženství),⁴⁹⁹ která v roce 2004 uspořádala v Barceloně zasedání Parlamentu světových náboženství. Jinou organizací je *Grup de Treball Estable de Religions* (Stálá pracovní skupina náboženství),⁵⁰⁰ která pomáhá organizovat mezináboženské projekty na místních úrovních a poskytuje také jejich veřejnou propagaci. V Barceloně rovněž vzniklo *Centre Interreligiós de Barcelona* (Mezináboženské centrum v Barceloně),⁵⁰¹ které je součástí barcelonské radnice, z jejíž pravomoci iniciuje pořádání mezináboženských setkání a pomáhá jejich realizaci.

⁴⁹⁴ Tento argument je v dialogu s muslimy široce užíván, ovšem bez ohledu na to, že organizace imigrantů v mnoha případech nemají na politická rozhodnutí ve své zemi vliv (zejména v diktatorních státech), či jsou dokonce na původní vlastní zcela nezávislé. Tento požadavek proto ve výsledku působí spíše jako projev vlastní blahosklonnosti a zdůraznění nespravedlnosti muslimských společností – v praxi dialogu tedy spíše destruktivně.

⁴⁹⁵ Burchianti, F., Itçaina, X., *Local authorities and inter-faith dialogue in Spain*, s. 104.

⁴⁹⁶ <http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/dialogo-interreligioso.html>.

⁴⁹⁷ <http://www.conferenciaepiscopal.es>.

⁴⁹⁸ Dostupné ke stažení online na: <http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/documentos-interconfesionales.html>, (cit. 26. 2. 2011).

⁴⁹⁹ <http://www.uri.org>.

⁵⁰⁰ <http://www.grupdereligions.org>.

⁵⁰¹ http://www.bcn.es/centre_interreligios/presenta_engl.htm.

5.1.2 Itálie

Muslimská migrace do Itálie byla průvodním jevem obecné migrace do této země koncem 70. let, kdy sem přicházely tisíce Severoafríčanů, Somálců, ale i obyvatel Balkánu či dokonce Pyrenejského poloostrova. Itálie měla poměrně volné imigrační zákony a až na tlak Evropské unie je musela zpřísnit, protože jako nepřiliš hospodářsky rozvinutá země sloužila pro mnoho dělníků jako tranzitní země dál do Evropy. Mnoho imigrantů také přicházelo ilegálně. Italská pevnina se ale s muslimy nesetkala v tomto období poprvé. Sicílie (*al-Siqílija*) nájezdům muslimských dobyvatel (či spíše pirátů) odolávala celých sedmdesát pět let. Provinční muslimská vláda, kterou se zde nakonec podařilo ustanovit, podléhala egyptským Fátimovcům, ale faktickému vlivu se těšila spíše tuniská vládní dynastie Aghlabovců (832 – 909). V roce 910 zde Fátimovci zřídili svůj emirát, který se o 80 let později částečně osamostatnil. Protože ostrov byl v zorném poli dalších severoafrických rodů i Byzance, roku 1044 se jeho politická jednota rozpadla a roku 1061 se u břehů ostrova objevili Normané, kteří jej během tří desetiletí dobyli.⁵⁰²

Na rozdíl od křesťanů v Andalusii byli Normané celkem tolerantní vládcí a muslimskou elitu ponechali v jejích státních funkcích. Neomezovali ani intelektuální, ekonomický a náboženský rozvoj. Počátkem 13. století se však muslimové začali proti vládě bouřit a pro neposlušnost byli deportováni na italskou pevninu, kde ještě několik dekád rozvíjeli své politické ambice. V roce 1300 však Anjouovci jejich existenci v oblasti definitivně ukončili a zbytky muslimské populace se asimilovali. Duchovní i intelektuální dědictví sicilských muslimů nebylo nijak silné, proto rychle zaniklo. Stavby byly přestavěny a téměř všechny památky na muslimské kolonizátory byly zničeny nebo zapomenuty.

Žádné dědictví, na které by mohli noví muslimové navazovat jako ve Španělsku, zde tedy nezbylo. Mešity proto začaly pomalu vznikat až v 80. letech ve velkých průmyslových městech včetně Říma, kde příprava stavby mešity započala ještě v 70. letech s podporou iránského šáha a saúdského krále, ale otevření se dočkala po obstrukcích až v roce 1984. U (tehdy budoucí) mešity vzniklo již v roce 1966 národní islámské centrum (*Centro Islamico Culturale d'Italia*).⁵⁰³ Muslimské

⁵⁰² K tomu zmíněný článek Břeská, J., „Muslimské Španělsko a Sicílie“, který poskytuje i krátký přehled literatury k tématu.

⁵⁰³ <http://www.centroislamicoculturale.it>.

obce se snažili ustanovit další národní reprezentativní orgány, např. v roce 1998, resp. 2002 *Consiglio Islamico d'Italia* (Islámská rada v Itálii). Je pozoruhodné, že tato rada sdružuje všechny významné organizace a řadu menších, ale organizace konvertitů jsou odmítány, ačkoliv jsou veřejností vnímány mnohem pozitivněji.⁵⁰⁴

Jak se zdá, Itálie dlouho nevěnovala pozornost vývoji v okolních zemích a příliv muslimských rodin zastihl vzdělávací i sociální systém nepřipravený. V roce 1992 se situace ještě zhoršila podpisem Maastrichtské dohody, která slabé hospodářství nutila k rozvoji, a vzestupem pravicových hnutí, které se v politice drží dodnes. S muslimskými organizacemi ani nepodepsal stát žádné dohody, které by upravovaly vzájemné soužití a politický vývoj v zemi v posledních třech letech jejich postavení ještě zhoršuje zvýšenými represemi proti ilegálním imigrantům.

V červnu 2009 Italská biskupská konference (*Conferenza Episcopale Italiana*)⁵⁰⁵ zorganizovala ve spolupráci s Ministerstvem zahraničí konferenci na téma mezináboženského dialogu. Mezi účastníky byla i řada biskupů z muslimských zemí, které přijal také papež Benedikt XVI.⁵⁰⁶ Biskupská konference sporadicky pořádá konference o islámu od roku 1999 a z hlediska pastoračního se opět nejčastěji zabývá otázkami smíšených manželství křesťanek a muslimů. S muslimy se dále církev setkává ve své práci s imigranty a uprchlíky, kterým poskytuje sociální a hlavně pastorační pomoc.

Práci s uprchlíky se věnují i další italské církve, stejně jako církevní svaz *Federazione delle chiese evangeliche in Italia* (Federace protestantských církví v Itálii),⁵⁰⁷ která kromě toho v roce 2003 založila také Komisi pro dialog s islámem (*Commissione per il dialogo con l'islam*),⁵⁰⁸ která se věnuje rozvoji teologické reflexe islámu, otázkám pastorce a praktické spolupráce, ale také se snaží odpovědět na otázku, jakou roli hraje islám v současné italské společnosti. Podle dostupných informací na internetových stránkách nyní tato komise monitoruje možnosti pro budoucí dílčí aktivity v jednotlivých sborech svých členských církví.

⁵⁰⁴ Nielsen, J., *Muslims in Western Europe*, s. 97.

⁵⁰⁵ <http://www.chiesacattolica.it/ccl2009/index.html>.

⁵⁰⁶ Vatican Information Service, „Inter-religious dialogue and Syrian Catholic delegation“, zpráva č. 090617 (340), 17. června 2009.

⁵⁰⁷ <http://www.fedevangelica.it>.

⁵⁰⁸ <http://www.fedevangelica.it/comm/ccedi01.php>, (cit. 26. 2. 2011).

5.2 Balkánský poloostrov

Islám je na Balkánském poloostrově stejně doma jako křesťanství, ačkoliv přišel o několik století později. Christianizace, která probíhala postupně z Římské i Byzantské říše již od 4. století, vrcholila kolem 8. století, kdy místní územní celky přijímaly křesťanství. Jejich moc postupně rostla přímo úměrně slábnoucí moci Byzantské říše, která měla v regionu světskou i církevní politickou dominanci. S počátkem 14. století však moc balkánských panovníků začala sílit, a proto se Byzanc rozhodla oblasti dobýt a raději zahrnout pod svou správu.

Moc osmanského sultána Murada I. (1319/26 – 1389) v té době již pokrývala velkou část Malé Asie, čímž se pomalu stávala byzantské nadvládě v regionu hrozbou. Císař Jan V. Palaiologos (1332 – 1391) však jeho vojenské síly využil ve svůj prospěch a začal osmanská vojska najímat na boje na Balkánu, zejména proti Srbům, jejichž síla pro něj byla nejvíce rizikovou. V roce 1361 Osmané dobyli Drinopol (Adrianopolis, dnešní Edirne ležící poblíž hranic s Bulharskem), který učinili svým novým hlavním městem, a císařův nápad se obrátil proti němu. V roce 1389 vybojovali Osmané slavnou bitvu na Kosově poli a v roce 1453 sultán Mehmet II. Fatih (1432 – 1481) definitivně Byzanc přemohl, dobyl Konstantinopol (Cařihrad, dnešní Istanbul), čímž získal strategický opěrný bod, ale také již hotovou metropoli s vyspělou infrastrukturou a rozvinutým obchodem.

Ze severu se osmanské expanzi postavilo katolické Uherské království, ale v roce 1529 se Osmanům podařilo dobýt část jeho území a v roce 1541 dokonce i Budín. Po smrti sultána Süleymana I. Nádherného (1494/5 – 1566) se ale velká říše začala třístit. Roku 1683 byli Osmané poraženi u Vídně a museli se stáhnout i z části Uher. Postupně se do hry začalo přidávat sílicí carské Rusko v čele s carem Petrem I. Velikým (1672 – 1725), které se Osmanům stalo osudovým hráčem.⁵⁰⁹ Po těchto porážkách se území Balkánu ovládané muslimy zmenšovalo a státy se stávaly součástí Rakouska nebo Uher. Přestože spolu se správním aparátem odcházeli ve velkém také muslimští obyvatelé v obavě před křesťanskými perzekucemi, často zde poměrně početná skupina muslimů zůstala. Většinou odcházelo etnicky turecké obyvatelstvo a konvertité navázaní existenčně na osmanskou správu a ti, kdo co se

⁵⁰⁹ K dějinám osmanského záboru Balkánu viz např.: Gombár, Eduard, *Osmanské dědictví. Šíření islámu na Balkáně*; in: Obuchová, Lubica (ed.), *Variace na Korán. Islám v diaspoře*, Praha: Orientální ústav AV ČR, 1999, s. 57 – 86.

rozhodli zůstat, byli buď příslušníky domácího etnika, nebo zde jejich rodiny žili zkrátka příliš dlouho.

Přelom 18. a 19. století přinesl velké národní oživení a 19. století se stejně jako v centrální a západní Evropě stalo i na Balkáně dobou nacionalismu. Kdysi slavné státy pomýšlely na své oživení a vznik etnicky co nejčistších velestátů pod tzv. velkou myšlenkou (řecky *Μεγάλη Ιδέα*). Takto mělo vzniknout nacionalistické Velké Srbsko či Velké Bulharsko, ale idea vládla i v Řecku, které bylo Osmanům nejbližší a přirozeně jeho vliv zde nezeslábl ani po opuštění severních balkánských držav. Později se *Μεγάλη Ιδέα* objevila i v Turecku během občanské války (ale i v Sýrii). Když se po první světové válce Osmanské říše definitivně rozpadla a v mladé Turecké republice zavládla sekulární nacionalistická vláda Mustafy Kemala, zv. Atatürka, muslimové na Balkáně navíc ztratili důležitého spojence a ztráta politického vlivu se promítla i do dalšího vývoje etno-náboženského profilu balkánských států.⁵¹⁰

Nábožensko-etnická otázka se stala klíčovou pro celou první polovinu 20. století a dosud nebyla uspokojivě dořešena. Lokální nepokoje, povstání v jednotlivých zemích, tzv. balkánské války (1912 – 1913) a následné dvě světové umožnily konsolidaci dosavadních vnitro-osmanských státních útvarů na řadu nezávislých států, ale zároveň napáchaly mnoho křivd. Komunistický režim, který vystřídal dřívější vlády po druhé světové válce, etnickou rozmanitost odsouval do pozadí a jakékoliv projevy etnické, či dokonce náboženské segregace tvrdě potlačoval. Po pádu Sovětského svazu v roce 1991 se staré spory ještě posílené experimentální sociální politikou komunistických prezidentů a sovětských „poradců“ a potlačovaným národním sebeuvědoměním opět staly tématem první důležitosti.

Většina zmíněných sporů a válek byla spíše než náboženskými spory rozdmýchávána etnickou nenávistí a politickými ambicemi. Náboženské proměny byly ale i tak velmi výrazné. Protože na dobytých osmanských územích bylo původním náboženstvím obyvatel křesťanství, křesťané se z příslušníků dominantní kultury stali obyvateli druhé třídy v rámci statutu *dhimmi* (podrobněji viz Exkurz). Díky tomu jim však nebyla upírána jejich víra, ani pro ni, ve většině případů, nebyli stíháni. Většinou vykonávali řemesla nebo byli zemědělci, jelikož bez přístupu k vedoucí pozicím ani neměli důvod příslušné obory studovat (což neznamená, že by

⁵¹⁰ Gombár, E., *Osmanské dědictví*, s. 65 – 70.

mezi křesťany nebyli vzdělanci a intelektuálové, ale rozhodně ne v takové míře, jako mezi muslimy).

Gombár argumentuje, že smyslem osmanské expanze nebylo šíření islámu, jak se dodnes často uvádí, nýbrž posílení osmanské ekonomiky a rozšíření jejího trhu. Masové konverze se tedy objevovaly pouze ve městech, kde muslimská víra sloužila jako klíč ke společenskému postupu, bohatství i moci. Konverze se však dotýkaly různých konfesí v různé míře. Katoličtí křesťané byli podle jeho názoru tlaku muslimských obyvatel a nového systému lépe odolní. Proto v uherských katolických državách nebylo tolik konverzí jako na pravoslavném Balkáně. Katolicismus byl navíc vnímán jako náboženství nepřítele a z některých osmanských držav katolíci raději odcházeli. Podobně také protestanti požívali sultánovy ochrany, ale nekonvertovali.⁵¹¹

Osmané si na pozice místodržitelů křesťanských území rádi vybírali úředníky z místních konvertitů, kteří dobře znali prostředí. Ti pocházeli z bohatých křesťanských rodin a podle některých dokladů rody považovaly za čest své syny sultánovi poslat. V některých oblastech si to dokonce později islamizované společnosti vyžádaly smluvně (Bosna, Albánie).⁵¹² Tyto odvody lze do jisté míry považovat za *sui generis* misijní aktivity.

Kromě *ulema* (ar. *ulamá*) měly v turecké a balkánské společnosti velký význam mystické řády a bratrstva.⁵¹³ Řády se nejvíce rozvíjely ve městech, kde se obvykle stávaly záležitostí řemeslnických cechů. Jejich činnost lze považovat také do jisté míry za misijní, protože pro mnohé křesťany se staly povědomým prostředím a usnadňovaly jim tak často existenčně nutnou konverzi. Velkého vlivu dosáhly například řády *chalwatija*, která se nejvíce rozvíjela v Turecku, Albánii či severní Africe, a *bektášija*,⁵¹⁴ která doznala velkého úspěchu především u křesťanských konvertitů, protože její nauka obsahuje mnoho křesťanských prvků (například

⁵¹¹ Ibid., s. 60, 67 a 73.

⁵¹² Gombár soudí, že se sultán obával sílící moci tureckých rodů v jeho nomenklatuře a potřeboval si proto pojistit rozložení moci mezi vícero nesusoudných skupin. Neturečtí chlapci dostali řádné vychování i vzdělání a později zastávali nejdůležitější státnické i vojenské funkce. Sultán z vojensky nejzdatnějších chlapců také vytvořil elitní jednotky tzv. *Jeni Čeri* (janičáři). Gombár E., *Osmanské dědictví*, s. 61.

⁵¹³ O životě balkánských súfiů blíže např.: Macháček, Štěpán, „Balkánští dervišové. Osudy islámských mystických řádů v jihovýchodní Evropě“, *Nový Orient*, 2/2007, s. 24 – 27.

⁵¹⁴ Podrobněji viz např.: Macháček, Štěpán, „Albánská bektášija: Derviši jako agenti evropského nacionalizmu“, *Nový Orient*, 1/2008, s. 25 – 28; Kropáček, L., *Súfismus*, s. 226 – 231. Kropáček také zmiňuje práci V. Engelthalera, který jako bakalářskou práci (HTF UK, 2006, vedl L. Kropáček) zpracoval dějiny a učení řádu v češtině asi nejpodrobněji.

Trojice, zpověď, mytologii s křesťanskými postavami, apod.). Bektášija měla velký úspěch i mezi janičáry, ale po jejich vyvraždění roku 1826 byl řád vystaven tvrdé modernizaci a svou původní podobu si uchoval jen v albánských horách, kde žije dodnes a v Albánii má dokonce status čtvrtého státem uznávaného náboženství vedle pravoslavného a římskokatolického křesťanství a sunnitského islámu.

Vzestup islámu na Balkáně se výrazně liší od obdobného procesu ve zbytku Evropy. V západních zemích se islám stal náhražkou imigrantům za mizející zděděnou etnickou či národní identitu, ale v případě Balkánu funguje jako nástroj obnovy etnické identity a nacionalismu. Bougarel se domnívá, že se odlišnost projevuje i v současném vývoji islámu v Evropě. Bosenští muslimští politikové sledují diskusi a vývoj náboženství a společnosti v zemích Zálivu a jihovýchodní Asii a hledají v něm oporu pro vlastní kroky. Západoevropští muslimští intelektuálové oproti tomu vedou diskuse mezi sebou o tématech, která jsou živá v centrální a západní Evropě a od arabských zemí se snaží osamostatnit.⁵¹⁵

V následujícím přehledu nastíníme historicko-politický vývoj balkánských zemí, ale zaměříme se, kde bude možné výklad takto omezit, spíše na moderní dějiny, které utvářejí současný kontext. Zábor Osmany a socio-náboženský vývoj byl v balkánských zemích podobný, proto z tohoto období zmíníme jen nejnútější údaje.

5.2.1 Srbsko a Bosna a Hercegovina

Po bitvě na Kosovu poli roku 1389 přišla na území Bosny osmanská armáda a začala zakládat města (např. Hodidjed, dnešní Sarajevo). V 16. století začali z regionu odcházet katolíci, protože nejbližší katolická země, Uhry, ztrácela v regionu vliv, který jim doposud poskytoval relativní bezpečí. Pravoslavní křesťané proto do Srbska začali zvát své souvěrce i z okolních zemí, zejména Srby či Vlasy, a moc pravoslavi v zemi rostla. Naopak, když se o století později situace obrátila a Uhry dobyly severobalkánské osmanské državy a Chorvatsko, muslimové z nich masově přehali zejména do Bosny. Takto se formovala jednotlivá etnika až do 19. století. Tehdy probíhaly v Osmanské říši velké reformy a modernizace, což znamenalo také postupné zrovnoprávnění křesťanů na jejím území. V roce 1878 začala okupace Bosny Rakouskem-Uherskem a s příchodem nových vládců využily všechny balkánské národy svou šanci pozměnit rovnováhu sil. Po letech balkánských válek a

⁵¹⁵ Bougarel, X., *Bosnian Islam as „European Islam*, s. 120n.

první světové vyhlásil v roce 1918 srbský princ Alexandr Karadjordjević Království Srbů, Chorvatů a Slovinců, které zabralo i území Bosny, a jehož králem se prohlásil. Následovalo období násilných konverzí a etnických čistek, aby se nový stát „zbavil“ muslimů, zejména Bosňáků.⁵¹⁶ Pozemková reforma realizovaná novou monarchií zabavila zbytku muslimů pozemky, a kdo násilí přežil, většinou emigroval do Turecka.⁵¹⁷ Když v roce 1929 vzniklo Království Jugoslávie, muslimové v něm založili vlastní uskupení, zvané Jugoslávská muslimská organizace (*Jugoslovenska muslimanska organizacija*), protože jim slovanští křesťané vyčítali turecký původ a oni tím veřejně deklarovali, že se cítí být Bosňáky a ne Turky.⁵¹⁸

Během druhé světové války byli muslimové vystaveni útokům všech zneprátelených stran. Po válce jim byl přiřknut status náboženské skupiny, ale jejich národnostní identita přijata nebyla. V 60. letech nastala mírná změna. Režim Josipa Broz Tita (1892 – 1980) se snažil vybudovat ekonomické i politické vazby na některé muslimské státy, což Bosňákům pomohlo znovu získat podporu muslimského světa. Probíhala intenzivní kulturní výměna, ze zahraničí přicházela také finanční podpora, díky níž rostla nezávislost Bosňáků a mohl rozvíjet i sebevědomější identitu. Ta jim byla oficiálně přiznána až v roce 1971. Po Titově smrti v roce 1980 se proto mezi muslimy objevily tendence odtrhnout Bosnu a Hercegovinu od Jugoslávie.⁵¹⁹ Po rozpadu Sovětské svazu v roce 1991 skutečně vznikla samostatná Bosna a Hercegovina, která se prohlásila státem tří národností – bosňácké, srbské a chorvatské (a dalších malých národnostních skupin), kde muslimové měli ve státu početní většinu.⁵²⁰ Srbové však bojkotovali snahy o dojednání rovnováhy mezi etniky a opět začali Bosňáky pronásledovat.⁵²¹

⁵¹⁶ Koncept bosenské národní identity vznikl ještě během rakousko-uherské nadvlády v rámci všeobecných snah o národní emancipaci a chopili se ho především muslimové, kteří de facto byli etnicky smíšení (původní obyvatelstvo Bosny a Turci) a o jednotné národnosti se tedy doposud nedalo příliš hovořit. Přijetí nové společné identity jim jednoznačně usnadnilo jednání s budoucími vládami, pro které jako národ představovali relevantního partnera. Lopasic, Alexander, *The Muslims in Bosnia*, in: Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, s. 102.

⁵¹⁷ Gombár, E., *Osmanské dědictví*, s. 77. Např. k následné proměně osmanských sídlišť na Balkáně po pádu říše Macháček, Štěpán, „Osmanská města v Evropě. Co zbylo z evropských center mocné muslimské říše?“, *Nový Orient*, 3/2007, s. 30 – 33.

⁵¹⁸ Křesťané je na oplátku prohlásili za *de facto* zrádce slovanského křesťanského odkazu. Lopasic, A., *The Muslims in Bosnia*, s. 103. Někdy se pro jejich označení užívá pojmu „Muslim“, tedy náboženská příslušnost přetavená v národnostní.

⁵¹⁹ Hlavním ideologem separatismu byl Alija Izetbegović (1925 – 2003), pozdější prezident Bosny a Hercegoviny, který byl za své aktivity komunistickým režimem také pronásledován a vězněn.

⁵²⁰ Bosňáci byli Srby označováni za fundamentalisty, ale ve skutečnosti se profilovali spíše nacionalisticky, než nábožensky a jakékoliv pokusy strany zavádět do běžného života striktní islámské příkazy selhaly. Postupná

V dosavadním výkladu jsme opomenuli ještě další ohnisko sporů na středním Balkánu. **Kosovo pole**⁵²² bylo islamizováno stejně jako zbytek oblasti a osmanská nadvláda mu po prvotním chaosu přinesla ekonomický vzestup. Území bylo obydleno především pravoslavnými Srby a katolickými Albánci a s příchodem Osmanů i Turky. Srbové však masivně odcházeli do Uher během bojů v 17. století, čímž v zemi posílilo postavení muslimských Albánců, kteří islám přijímali také jako projev osvobození od asimilačních tlaků srbské pravoslavné církve. V 18. století už byla osmanská správa slabá, sílily protikřesťanské nálady a mnoho dosud křesťanských Albánců volilo konverzi jako zajištění bezpečnějšího života. Do země také přicházeli další muslimové ze severních držav dobytých Uhry, čímž se Kosovo dále islamizovalo.⁵²³

Kosovský islám spočíval na základech súfijských řádů, které se rozšířily především v oblasti venkova, ještě silněji než bosenský. Ačkoliv i zde byl islám a zejména jeho albánské prvky během záboru Jugoslávií násilně potlačován, poválečné období komunismu a zejména politické uvolnění v 70. letech minulého století napomohlo opětovnému nárůstu důležitosti řádů. Nesly významný nacionální rozměr, protože členy byli výhradně Albánci (kteří nyní tvoří asi 90 % populace Kosova). Girgle upozorňuje, že odpor Albánců vůči Srbům se zde nikdy nenesl v duchu radikálního islámu, ale výhradně jako nacionální odpor, stejně jako v Bosně. Ani v rámci občanských válek se až na výjimky nešířila idea *džihádu*.⁵²⁴

Dozvuky nedávných konfliktů jsou ve společnosti obou zemí stále živé a vzájemná rozdělení v běžném životě velmi silně patrná. V roce 2010 proto srbské Ministerstvo náboženství ustanovilo mezináboženskou radu, které předsedá sám ministr, aby organizovala vědecké konference a panelové diskuse k náboženskému pluralismu a mezináboženskému dialogu. Bude mít za úkol také vyjadřovat se ke společenskému dění v oblasti náboženství a podněcovat obyvatelstvo, aby se do

islamizace programu muslimských politických stran postavila islám do pozice kulturního tmelu i osobní víry. Bougarel, X., *Bosnian Islam as „European Islam*, s. 99 a 118.

⁵²¹ Lopasic, A., *The Muslims in Bosnia*, s. 104 – 112.

⁵²² K jeho dějinám podrobně viz např.: Girgle, Patrik, *Kosovo*, Praha: Libri, 2009.

⁵²³ Girgle, P., *Kosovo*, s. 20 – 22.

⁵²⁴ Problematický je však současný stav. Albánské nároky na dominanci v zemi vedly k odtržení Kosova od Srbska a jeho navázání na narkomafii rozhodně nepomáhá politickému ani společenskému vývoji. Girgle také zvažuje, zda právě tyto vazby by nemohly do budoucna vyvolat příklon k radikálnímu islámu, protože spíše než rozvoj a prosperitu přinášejí ještě větší prohloubení krize. Girgle, Patrik, „Islám v Kosovu“, *Nový Orient*, 2/2008, s. 16 – 19.

dialogu zapojilo a převzalo také iniciativu po vzoru západních evropských zemí, kde jsou komunitní mezináboženské iniciativy běžnější.

Mezináboženské aktivity ze strany církví, konkrétně Srbské pravoslavné církve (*Српска Православна Црква*),⁵²⁵ nejsou nijak rozsáhlé. Účastní se však práce zmíněné mezináboženské rady, kterou církevní představitelé chápou především jako sociální nástroj, apolitický, který je „konfrontován s problémy lidí, státu a společnosti“.⁵²⁶ Na nejvyšší hierarchické úrovni se během let konalo několik konferencí náboženských představitelů a jednotliví hierarchové čas od času vydají prohlášení na podporu dialogu. Ta však nevznikají příliš spontánně, ale jako součást buď obecných pro-dialogických aktivit ekumenického hnutí, nebo jako projev dobré vůle k jednání s muslimskou stranou na poli národní politiky. Protože se etnické členění do velké míry kryje s konfesním (většina etnických Srbů jsou pravoslavní křesťané), postoje hierarchů jsou pro lid velmi důležité. Dokud tedy tito vyjadřují ochotu jednat a povzbuzují politiky k jednání, pak je možné očekávat klid i mezi obyvateli. Samozřejmě ale ne všichni s tímto postupem osobně souhlasí a to i mezi duchovenstvem.

Církev se však spíše než dialogu věnuje obnově svých chrámů a klášterů, které padly za obětí v bosensko-srbské válce. Finance čerpá zejména ze svých zahraničních farností, které zakládali srbští uprchlíci v minulém století (zejména v USA či Austrálii). S Bosnou a Hercegovinou proto musí církev vyjednávat konkrétní postup, aby se podařilo obnovit farnosti, či alespoň chrámy zachovat v co nejlepším stavu. Po stěhování během války totiž mnoho srbských vesnic zůstalo prázdných a místní kostely nemá kdo udržovat.

Podobná situace se vztahy s muslimy je také v Kosovu (kde současný srbský patriarcha Irenej působil do roku 2009 jako biskup), odkud nová vláda po osamostatnění vytlačuje srbské, většinou pravoslavné obyvatele a není možné se obnově církevních památek dostatečně věnovat (a kvůli migraci farníků to vlastně ani nemá smysl). Předmětem dialogu je tedy především vyjednání dohody, jak zachovat co nejvíce objektů a, pokud možno, také náboženských komunit a řeholních společenství. Srbský patriarcha se proto často obrací na evropské společenství, u

⁵²⁵ <http://www.spc.rs>.

⁵²⁶ http://www.spc.rs/sr/interreligious_council_ministry_faith_republic_serbia_established, (cit. 27. 2. 2011). Prohlášení také vyzdvihuje význam denního dialogu křesťanů a muslimů v běžném životě, který má ve středním Balkánu velmi dlouhou historii, a je proto možné stavět na staletích soužití (jakkoliv bylo také problematické).

kterého hledá politickou podporu. Využívá také svých dobrých vztahů s moskevským patriarchátem, takže podporu nachází i u ruských politiků, kteří tlak na EU mohou samozřejmě užít v silnější míře, než církevní představitel.⁵²⁷ Kosovský muftí Naim Ternava je ale také dialogu nakloněn a v lednu 2011 připomněl důležitost dialogu pro společné soužití a varoval před importem radikálních myšlenek ze zahraničí.⁵²⁸

Zmíněné denní vztahy mezi muslimy a křesťany jsou kultivovány také mimo samotnou církev. Například v oblasti Bosny, kterou obývali Chorvaté, se duchovní obou náboženství rozhodli mediovat spory mezi politiky z místní radnice, kteří se nedokázali dohodnout na rozdělení vodních zdrojů. Bohužel neměli dostatek času pravidelně s politiky pracovat na shodě a výsledek se nedostavil. Přesto je jejich snaha obdivuhodným příkladem spolupráce. Úspěšnější byli v Bělehradu, kde se skupina absolventů seminářů zacílených na lokální mírové a obnovné projekty rozhodla scházet i po skončení kurzu a z jejich iniciativy vzniklo Mezináboženské centrum v Bělehradu (*Interreligious Center, Zemun*), které dnes vede vlastní projekty. Podobné Centrum pro mezináboženský dialog vzniklo také v Bosně a Hercegovině, s pobočkami v Banja Luce a Sarajevu. V rámci těchto center se podařilo také navázat spolupráci mezi pravoslavnými a katolíky, jejichž vztahy válka také velmi silně narušila.⁵²⁹ V Sarajevu také od roku 1996 působí *Face to Face Interreligious Service* (Mezináboženská služba Tváří v tvář).⁵³⁰

5.2.2 Bulharsko

Bulharsko se stalo jednou z prvních osmanských držav, a proto zde islamizace křesťanského obyvatelstva začala již ve 14. století. Dnes je zde vedle majoritní pravoslavné populace téměř 20 % obyvatel příslušníky etnických nebo náboženských menšin. Jde o bulharské Turky,⁵³¹ Romy⁵³² a bulharské Muslimy (Pomaky).⁵³³

⁵²⁷ Viz např. výzva ruského ministra kultury Avdějeva z roku 2008, tedy krátce po osamostatnění země. Dostupná online na: <http://www.interfax-religion.com/?act=news&div=4707>, (cit. 27. 2. 2011).

⁵²⁸ SETimes, „Мюфтия призовава за междурелигиозен мир в Косово“, dostupné online na: <http://www.setimes.com/cocoon/setimes/xhtml/bg/features/setimes/features/2011/01/12/feature-03>, (cit. 3. 3. 2011).

⁵²⁹ Více k tomu podrobná studie vedoucího zmíněných seminářů: Steele, David, *Contribution of Interfaith Dialogue to Peacebuilding in the Former Yugoslavia*, in: Smock, David R. (ed.), *Interfaith Dialogue and Peacebuilding*, Washington DC: US Institute of Peace Press, 2002, s. 85n.

⁵³⁰ <http://www.pontanima.ba>.

⁵³¹ O původu bulharských Turků se vedou spory. Jednak to mohou být potomci osmanských dobyvatel, ale také to mohou být konvertovaní Slované, kteří přijali za svůj jazyk turečtinu. Dnešní bulharští Turci se považují etnicky za Turky, ale zároveň za občany Bulharska. Po odchodu Turků se dosud privilegovaná vrstva stala menšinou bez větších práv. V dnešní době mají sice rovnoprávný status zaručen, ale jako ve většině takových případů to ještě v praxi neznamena, že by nebyli vystaveni jisté míře diskriminace. Ilchev, Ivan, Perry, Duncan,

S uvolněním náboženského života po pádu komunismu se stalo náboženství důležitou součástí identity. Viditelně proklamovaná náboženská příslušnost byla velmi módní záležitostí, protože to byl snadný způsob jak vyjádřit *ad post* svůj protest proti dosavadnímu útlaku náboženství a religiozity.⁵³⁴ Komunistická vláda se snažila v mladých bulharských Turcích vyvolat větší příklon k bulharské národní identitě. Od roku 1984 ale stát nastoupil masivní asimilační kampaň, kdy nesměly vycházet knihy v turečtině, nesměla být přítomna v médiích, lidé nesměli nosit turecké oděvy a mít turecká jména, apod. V roce 1989 proto asi 350 tisíc Turků odešlo do Turecka, mnozí později také za prací. Mnozí méně vzdělaní či schopní lidé se ale museli vrátit zpět, protože nenašli uplatnění. Ve výsledku tedy bulharským Turkům odcházejí ti nejschopnější jedinci a nechtěně oslabují pozici svých soukmenovců v Bulharsku.

Konflikty mezi bulharskými etniky jsou i v tomto případě postavené především na etnickém základě a náboženské spory jsou od něj odvozeny. Obnova náboženského života, která započala v 90. letech minulého století však zdůrazňuje islám jako součást identity. Od roku 1993 přicházejí do Bulharska učitelé z muslimských zemí, na mnoha místech se opravují staré mešity či staví nové. Někteří nemuslimští Bulhaři se proto obávají, že tito učenci použijí Bulharsko jako základnu k dalšímu pronikání islámu do Evropy.⁵³⁵ Za současného stavu se však Bulharsko nejeví být v ohrožení islámským fundamentalismem a ani obava z tureckého vměšování do domácí politiky se nenaplnjuje. Zejména v současné době obě země řeší mnohem zásadnější potíže. Bulharsko se potýká s rozvojovými

The Muslims in Bulgaria, in: Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, s. 117.

⁵³² Stejně jako etničtí Bulhaři i ostatní muslimská etnika považují Romy za velmi vzdálenou skupinu. Panuje zde obecný evropský stereotyp Roma-kriminálního. Romové jsou v zemi tradičně vystaveni diskriminaci a společností se šíří jejich velmi negativní obraz. Pozoruhodné ale je, že muslimští Romové jako považováni za ještě horší kriminálníky, než ti christianizovaní. Ilchev, I., Perry, D., *The Muslims in Bulgaria*, s. 128 – 131.

⁵³³ Bulharští Muslimové jsou potomky islamizovaných etnických Bulharů, kteří konvertovali asi v 17. – 19. století. Žijí především na jihozápadě země v Rhodopských horách u hranic s východním Řeckem. Tradičně jsou to zemědělci a žijí vcelku uzavřeně. Většinou neměli tendenci jakkoliv se identifikovat s bulharskými Turky. Jakožto národní identitu odlišujeme bulharské Muslimy velkým „M“ na začátku.

⁵³⁴ Výrazně proklamovaná religiozita byla záležitostí především mladé generace jak pravoslavných, tak muslimů. Oproti tomu u starší generace muslimů je toto citění slabší a například muslimská identita nutně neznamená, že by výjimečně často chodili do mešity. Ilchev, I., Perry, D., *The Muslims in Bulgaria*, s. 116; Najcevska, M., Simoska, E., Gaber, N., *Muslims, State and Society in the Republic of Macedonia*, s. 88n.

⁵³⁵ Např.: Leviev-Sawyer, Clive, „New Radical Islam in Bulgaria claims“, dostupné online na: http://sofiaecho.com/2008/10/05/656158_new-radical-islam-in-bulgaria-claims, (cit. 22. 2. 2011). Autor článku se odkazuje také na knihu Deliso, Christopher, *The Coming Balkan Caliphate: Threat of Radical Islam to Europe and the West*, Westport, CT: Praeger Security International, 2007. Za radikální jsou zde považovány skupiny jako Sülejmancı nebo Nurcu, které ale nejsou s investory z arabských zemí spojeny.

konsekvencemi vstupu do EU a Turecko se potýká s požadavky statutu žadatele o vstup do EU.

Bulharská pravoslavná církev (*Българска Старостилна Православна Църква*)⁵³⁶ nemá ve svých strukturách nástroj, jak vést dialog s muslimy a v praxi se tak vlastně ani příliš neděje. Na stránkách církve se lze o islámu vlastně dočíst spíše negativní věci, zejména o tom, jak *šari'a* nařizuje utlačovat křesťany.⁵³⁷ Velmi výrazná je také připomínka tzv. „nových bulharských mučedníků“, kteří padli za obětí násilí v balkánských osmanských državách ve druhé polovině 19. století.⁵³⁸ V roce 2009 byla ale skrze činnost organizace *Religions for Peace* založena mezináboženská rada (*Съвет за етническа и религиозна толерантност*), která kromě pravoslavné a římskokatolické církve sdružuje také evangelikální církve, židy a muslimy.⁵³⁹ Jejím cílem je vedle organizace mezináboženských seminářů také snaha zapojit všechny společenské minority stejnou měrou do dění ve společnosti včetně hospodářského rozvoje země.

O mezináboženskou toleranci se snaží i sama vláda, která např. ve spolupráci s indonéskou ambasádou pořádá pravidelné semináře na toto téma (tyto aktivity vyvíjí ambasády tohoto asijského státu po celém světě, včetně ČR).⁵⁴⁰

5.2.3 Bývalá jugoslávská republika Makedonie

Rozpad Jugoslávie a následná nutnost uspořádat nový stát přinesla zemi mnoho komplikací, protože propast mezi etnickými Albánci a Slovany byla velmi hluboká. Albánci jsou velkou většinou muslimové, a ačkoliv zde žijí i další etnika balkánských muslimů, konflikt je především mezi Albánci a Slovany. Obě etnika také žijí odděleně – Albánci v drtivé míře na hranicích s Kosovem a Albánií, slovanští Makedonci ve zbytku země. Makedonská ústava z roku 1991 v preambuli stanovuje, že země je národním státem Makedonců a Albánců, Turků, Vlachů, Romů a dalších národností a všem je zajištěno rovné občanství a stálá koexistence s Makedonci.⁵⁴¹

⁵³⁶ <http://www.bulgarian-orthodox-church.org>.

⁵³⁷ Viz např. překlad rukopisu O. Tryphona: <http://pravoslavie.domainbg.com/20/polozenieto-pod-islam.html>; přetisk svědectví o „tureckých zvěrstvích v Bulharsku“: <http://pravoslavie.domainbg.com/20/macgahan/06.html>, (oboje cit. 3. 3. 2011), apod.

⁵³⁸ Např. Hinov, Evtimij, *ПО ДИРИТЕ НА БЪЛГАРСКИТЕ НОВОМЪЧЕНИЦИ. БАТАШКИТЕ НОВОМЪЧЕНИЦИ*, Sofie: Orthodox Publishing, 2006. Dostupná online na: <http://www.bulgarian-orthodox-church.org/r/lode/bataknm/bataknmbook.pdf>, (cit. 3. 3. 2011).

⁵³⁹ <http://www.rfp-europe.eu/index.cfm?id=220732>, (cit. 3. 3. 2011).

⁵⁴⁰ V Praze se konala 27. května 2010.

⁵⁴¹ http://www.servat.unibe.ch/icl/mk00000_.html, cit. (22. 2. 2011).

Albánci se však vždy snažili, aby jim byl ústavou zajištěn zvláštní status, protože jejich prapředkové zde žili dokonce ještě před příchodem Slovanů. Navíc tvoří velmi početnou část populace a významně přispívají k rozvoji státu. Makedonci jejich nároky samozřejmě odmítají s tím, že postavení dané ústavou je dostačující a zvláštní status jedné skupiny by narušil harmonické vztahy mezi národnostními skupinami v zemi.⁵⁴² Muslimští Makedonci proto zdůrazňují svou albánskou etnicitu a např. imámové musí hovořit albánsky a ne makedonsky a na madrasách studují většinou Albánci, ne jiná muslimská etnika. V především muslimských oblastech muslimové mnohdy nemuslimy diskriminují také proto, že se považují za příslušníky muslimské „nad-národnosti“.⁵⁴³

Vztahy mezi náboženstvími ve státě zajišťuje Komise pro vztahy s náboženskými skupinami (*Komucujama za odnosu co verckume*)⁵⁴⁴ a podobné komise jsou zřízeny i při některých radnicích. Ústava zajišťuje rovnost náboženství před zákonem a úplnou odluku od státu (církev je přesto v praxi často zvýhodňována). Ta proto mohou mít vlastní tisk, publikovat, zakládat instituce a vybírat peníze. Legislativa má ještě jednu zvláštnost. Hovoří o muslimech jako o jedincích tohoto vyznání. Protože je v Bývalé jugoslávské republice Makedonie většina muslimů albánské národnosti, zákon vlastně neumožňuje práva menšin a věřících slučovat, aby nedocházelo ke konfliktům.⁵⁴⁵

Dialog křesťanů a muslimů ale v této zemi vypadá mnohem pozitivněji, než například v Bulharsku. Zejména vláda je velmi agilní v organizování mezinárodních konferencí o multináboženském soužití a zve na ně náboženské představitele z různých zemí a konfesí.⁵⁴⁶ Konference se konají v Ohridu, významném náboženském centru pod názvem „Dialog civilizací“. Aktivní v propagování

⁵⁴² K tomu např.: Mickey, Robert W., *Citizenship, Status, and Minority Political Participation: The evidence from the Republic of Macedonia*, in: Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*.

⁵⁴³ Koncept *ummy* totiž odmítá, aby se muslim identifikoval se svou etnickou příslušností. Ačkoliv mnoho současných sporů mezi etnickými skupinami má také náboženské pozadí, či se jeví jako náboženské, tradiční pojetí muslimy vlastně vyděluje z jejich etnických skupin a řadí k univerzální světové „rodině“ muslimů. Ačkoliv lze pojem *umma* přirovnat k pojmu „křesťanstvo“, tento rozměr významu slova u křesťanů nenalezneme. Slovo *umma* také nese jako jeden ze svých moderních významů „národ“.

⁵⁴⁴ <http://www.uslugi.gov.mk/grdnevnik.aspx?OrganID=1E7D7FA32B2B4F05A01B080B584651AF>, (cit. 22. 2. 2011).

⁵⁴⁵ V praxi ale většinou dochází k záměnám či smísení, takže zákony vztahující se na Albánce mohou být v některých případech aplikovány na muslimy plošně. Najcevska, M., Simoska, E., Gaber, N., *Muslims, State and Society in the Republic of Macedonia*, s. 78.

⁵⁴⁶ V roce 2010 byl z ČR pozván evangelický farář Mikuláš Vymětal, který reprezentoval Ekumenickou radu církví v ČR.

mezináboženského dialogu je také *Institute for Interreligious, Intercultural dialogue* (Institut pro mezináboženský, mezikulturní dialog), který zde pořádá konference od roku 2002. Z jeho práce vzešlo ustanovení Rady pro mezináboženskou spolupráci, která však nepracuje příliš pravidelně, ale v roce 2005 se aktivizovala během připomínkovacího procesu nového zákona o náboženských komunitách.⁵⁴⁷

Největší církve v zemi, Srbská a Makedonská pravoslavná (*Македонска Православна Црква*)⁵⁴⁸ se dialogu účastní spíše sporadicky. Jak bylo vidět, vlastní „puzení“ k dialogu se mezi Makedonci příliš nevyskytuje. Přesto, když jsou ke spolupráci pozváni, spolupracují představitelé křesťanství bez větších zábran. Dialogu je však velmi na škodu vzájemná řevnivost obou církví, protože Srbská církev odmítá autokefalitu Makedonské. Z toho pramenící neochota společně se oficiálně účastnit dialogu je tedy komplikací, bez níž by křesťanství mělo o něco silnější hlas. Protože ale jako na celém Balkánu je velmi často za náboženskými neshodami skryta i řevnivost etnická (problém těchto církví ovšem spočívá ve vnitrocírkevní legislativě), nejde ani tak o jednotu uvnitř náboženských proudů, jako o schopnost se setkat u jednoho stolu a řešit společné problémy. Dobře však funguje spolupráce mezi muslimskou a pravoslavnou stranou v podobě vzájemných návštěv studentů teologie.

5.2.4 Albánie

Albánie byla christianizována ze západu latinskou církví a po většinu dějin zde žila také početná muslimská komunita, která dodnes tvoří majoritní populaci. Po vyvraždění janičárů roce 1826⁵⁴⁹ se sem přesunul politicky oslabený řád bektášija a Albánie stala se centrem i pro chalwatíju. Především bektášija si výsadní postavení udržela a i přes silné represe z dob komunismu se jejím vůdcům podařilo řád opět vzkřísit. V roce 1922 zde byla ustavena také autokefální pravoslavná církev. Albánie jako stát vznikla roku 1912 za podpory Rakouska-Uherska.

Dobré vztahy mezi náboženstvími jsou mezi Albánci poměrně běžné. Není neobvyklé, aby jedna rodina patřila k různým náboženským skupinám, uzavírají se smíšené sňatky. Mezi nejvíce tolerantní patří obecně muslimové a pravoslavní (!). Od

⁵⁴⁷ Mojzes, Paul, *Peacemaking Through Interreligious Dialogue in Macedonia*, in: Smock, David R. (ed.), *Religious Contributions to Peacemaking*, Washington, DC: USIP, 2006, s. 34; dostupné online na: <http://www.isn.ethz.ch/isn/Digital-Library/Publications/Detail/?ots591=0c54e3b3-1e9c-be1e-2c24-a6a8c7060233&lng=en&id=30022>, (cit. 3. 3. 2011).

⁵⁴⁸ <http://www.mpc.org.mk>.

⁵⁴⁹ O tomto kroku jako součásti reformy říše viz.: Šedivý, Miroslav, „Reformní úsilí sultána Mahnuta II.“, *Nový Orient*, 2/2009, s. 26 – 30.

konce 60. let minulého století však byla Albánie oficiálně ateistickým státem a ústava z roku 1975 dokonce prohlašovala náboženství za ilegální. Po roce 1991 proto země prošla obdobím živelné náboženské restorace a nárůstu náboženského cítění.⁵⁵⁰ Albánie je i nadále sekulárním státem, což umožňuje, aby náboženství měla rovné postavení před státem, a zaručuje náboženskou svobodu. Tento právní rámec umožňuje věřícím konvertovat z jednoho náboženství do druhého, což Albánci hojně využívají.⁵⁵¹ Především mladí muslimové v 90. letech vcelku hojně konvertovali ke křesťanství, patrně protože byli vychováni v nenáboženské společnosti a jejich příslušnost k islámu je *de facto* tvořena pouze rodovým původem. Konvertité často argumentují, že se vracejí ke skutečným základům své národní spirituality nebo jsou jednoduše fascinováni křesťanskou architekturou, hudbou, liturgií, atd. Většina konverzí směřovala ke katolické církvi, v menší míře také k víře bahá'í.⁵⁵²

Albánská vláda se v 90. letech rozhodla využít svého muslimského profilu a navázala úzké kontakty s jinými muslimskými zeměmi zejména kvůli ekonomické a politické podpoře. V roce 1992 se rovněž stala členem Organizace islámské konference. V současnosti se ale kulturní dualita (na rozdíl od rozšířené kriminality) neprojevuje rozkladně. Muslimové často navštěvují katolické bohoslužby, protože v nich vnímají tradiční západní prvek, na druhou stranu pokračují investice z muslimských zemí podporující islám jako atraktivní životní styl. Islámské organizace také začaly působit ve společnosti intenzivněji než dříve. Islám se zde stává viditelnější i tím, že mnoho žen a dívek začalo nosit tradiční muslimské oděvy. Stát si rostoucí vliv islámu uvědomuje, ale stále si uchovává sekulární charakter.

Z tohoto pohledu bychom tedy mohli Albánii zařadit mezi ty muslimské státy, kde mezináboženský dialog je denní realitou, jako například v Syropalestině (viz Exkurz). *Religions for Peace* se o oblast Balkánu velmi zajímá a v Albánii má od roku 2008 svou dceřinou mezináboženskou radu v Tiraně. Dialogu se zde účastní křesťané, muslimové a členové řádu bektášija. V Tiraně se také ve spolupráci s UNESCO konala v roce 2004 mezinárodní dvoudenní konference právě na téma multináboženských a multietnických států v Evropě a jejich vliv na místní kulturu. Seminář měl za úkol přinést do kontextu Balkánu nové perspektivy dialogu

⁵⁵⁰ Cela, Elira, *Albanian Muslims, Human Rights, and Relations with the Islamic World*, in: Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, s. 139.

⁵⁵¹ Náboženští představitelé jsou z toho naopak velmi rozčarováni, protože jejich věřící často chodí na bohoslužby i k jiným náboženským skupinám.

⁵⁵² Cela, E., *Albanian Muslims*, s. 140 – 142.

rozličných věr a etnik.⁵⁵³ Albánie také hostila řadu seminářů o mezináboženském dialogu pořádaných evropskými mládežnickými organizacemi včetně zmíněné Ekumenické rady mládeže v Evropě.

Albánská pravoslavná autokefální církev (*Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë*)⁵⁵⁴ se autokefality dočkala až v roce 1922 (bývala součástí Srbské pravoslavné církve). Její současný patriarcha Anastasios je velmi aktivní a to včetně mezináboženského dialogu, ve kterém se osobně angažuje prostřednictvím Světové rady církví (je jedním z jejích prezidentů). Po osvobození a osamostatnění Albánie se ujal restorace církve i společnosti, ve které se těší velkému respektu. Tradiční otevřenost muslimských Albánců velmi napomáhá vzájemnému soužití a po obnovení veřejného náboženského života všechna náboženství pracují především na vlastní obrodě a dialog je vlastně záležitostí běžného dne. Církev jej intenzivně podporuje a albánskou náboženskou toleranci dává za vzor celé Evropě.

5.2.5 Řecko

Řecký poloostrov byl po staletí součástí Osmanské říše a po získání samostatnosti v občanské válce v roce 1830 zůstaly vztahy mezi oběma zeměmi velmi napjaté. V roce 1923 byla kvůli násilným střetům mezi Řeckem a Tureckem smlouvou z Lausanne nařízena výměna většiny etnicky odlišných obyvatel a ti zůstavší získali práva, která měla napomoci uchovat jejich etnickou či náboženskou identitu. Většina řeckých muslimů, – turecky mluvící muslimové, Pomakové a *Athigani*⁵⁵⁵ (resp. *Tsiganoi*), proto sídlí v západní Thrákii, tedy na východě Řecka v provinciích Xanthi, Rodopi a Evro, a naopak v Istanbulu zůstala početná a velmi bohatá skupina tureckých Řeků. Smlouva jim také zaručila uchování *šari'i*, což se ale nevztahuje na nové muslimské imigranty.

Muslimové navzdory svým novým právům byli ještě v 90. letech minulého století významně diskriminováni například v oblasti získávání zaměstnání, majetku, zřizování obchodu nebo dokonce získávání řidičského oprávnění.⁵⁵⁶ Potíže byly také

⁵⁵³ <http://www.unesco.org/dialogue/tirana>, (cit. 3. 3. 2011).

⁵⁵⁴ <http://www.orthodoxalbania.org>.

⁵⁵⁵ Tedy „Cikáni“. Tito však nejsou romským subetnikem, ale potomky křesťanských heretiků kdysi vyhnaných z Byzantské říše.

⁵⁵⁶ Omezení platila i v jiných oblastech života. Po roce 1955 platil zákon, který neumožňoval občanům jiné než řecké národnosti, aby se po vycestování ze země vrátili zpět. Zákon sice hovoří pouze o tom, že pokud takový člověk vycestuje se záměrem v zahraničí zůstat, může mu být zrušeno řecké občanství. V praxi byl ale tento článek užíván velmi diskriminujícím způsobem. K tomu viz např. Christidis, Yorgos, *The Muslim Minority in Greece*, in: Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*.

ve školství. Základní školy v muslimských oblastech byly většinou malé, ročníky se učily společně a škol s vyšším stupněm vzdělání nebylo dostatek, aby se uplatnili všichni schopní studenti. Úroveň vzdělanosti mezi muslimskými dětmi byla proto nízká, mluvily špatně řecky a nemohly tak ani obstát na trhu práce. Řecká vláda se dlouhá léta bránila nařčením z diskriminační politiky vůči svým muslimským obyvatelům, ale pod nátlakem EU pomalu mění zaběhnuté úřední zvyklosti. Zkušební dobrovolná výuka turečtiny v letech 2006-07 například pozvedla ochotu a připravenost mladých muslimů k dalšímu studiu. Vznikly také dvě školy pro imámy, z nichž někteří vyučují pod dohledem ministerstva školství znalosti Koránu. *Muftí* (nyní jsou tři) je ustanovován státem po konzultaci se členy komunit, ale tento systém zatím příliš nefunguje a stát uznává jiné *muftí*, než samotní muslimové.

Vztahy křesťanů a muslimů jsou v Thrákii poměrně dobré. Jsou založené především na pravidelných kontaktech místních metropolitů a *muftích*, kteří se setkávají při náboženských slavnostech i dalších veřejných událostech, kde se snaží podporovat pokojné společné soužití a respekt. Takovéto kontakty nejsou jen záležitostí posledních několika let, ale trvaly již od počátku vzniku moderního Řecka a Turecka, kdy sloužily hlavně jako veřejný tmel společnosti, která se nacházela ve velmi složité a citlivé situaci.

Zcela odlišnou otázkou je záležitost **Kypru**. Tento ostrov byl střídavě pod nadvládou muslimů a křesťanů. První muslimský zábor se uskutečnil hned v jedné z prvních arabských expanzních vln. V moderních dějinách působí tyto vleklé spory stále velkou bolest. Ačkoliv v roce 2007 se Řecko i Turecko dohodli na zrušení rozdělující zdi v hlavním městě Nikosii, aby umožnili rozděleným rodinám se moci snáze navštěvovat, hraniční hlídky.⁵⁵⁷ Protože jde o pravoslavné křesťany, některé pravoslavné církve či jejich zástupci proto po celé Evropě významně vystupují jak proti vstupu Turecka do EU, tak proti dialogu s muslimy, který nepovažují za upřímný, jestliže v něm nejsou projednávány také křivdy na křesťanském dědictví některých zemí, zde konkrétně Kypru. V mnoha evropských zemích se proto ani pravoslavné církve neúčastní mezináboženského dialogu, popř. je jejich reprezentace jaksi zdvořile ambivalentní, kdy někteří jejich představitelé v kontaktu s muslimy hovoří neutrálně, ale v křesťanských kruzích se vyjadřují k islámu a muslimům

⁵⁵⁷ Morgan, Tabitha, „Symbolic Nikosia wall comes down“, dostupné online na: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/6434919.stm>, (cit. 4. 3. 2011).

negativně. Jak jsme ale mohli vysledovat, dialog muslimů a křesťanů se většinou politickým otázkám vyhýbá a zaměřuje se na otázky víry. Tyto hlasy tedy dialog jako takový interpretují zcela nesprávně.

Sama Pravoslavná církev na Kypru (*Εκκλησία της Κύπρου*)⁵⁵⁸ se však dialogu s muslimy nevyhýbá, protože je to jeden z možných způsobů, jak dojednat návštěvy na svatých místech ležících na turecké straně ostrova. Představitelé církve se proto účastní společných setkání a jednání. Metropolita církve Chrysostomos II. je také častým účastníkem jednání s kyperskou vládou o mírových dohodách a procesu postupného uvolňování režimu na ostrově, který v první řadě brání turistickému a potažmo ekonomickému rozvoji. Mnohá jednání se zde udála za pomoci OSN a z křesťanské strany je od roku 1974 významným spojencem Světová rada církví, která akce OSN na Kypru velmi podporovala. Rovněž počátkem března 2011 generální tajemník rady Olav Fykse Tveit navštívil Kypr, kde kromě celopravoslavného jednání o podstatě církve také jednal s prezidentem o dalších možnostech rozvoje kyperské církve a mírových jednáních mezi oběma stranami.⁵⁵⁹

⁵⁵⁸ <http://www.churchofcyprus.org.cy>.

⁵⁵⁹ <http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/article/1634/tveit-meets-with-archbish.html>, (cit. 4. 3. 2011).

ČÁST TŘETÍ

Exkurz:

Křesťansko-muslimský dialog v syropalestinské oblasti

*A patří k Jeho znamením stvoření nebes a země
i rozličnosti jazyků vašich i barev
– a v tom je věru znamení pro lidstvo veškeré.*

Korán (72:21)

Jak jsem v úvodu předeslala, dialog křesťanů a muslimů má ve světě důležité zrcadlo, které je zvláštní v tom, že dokáže ukazovat věci v opačných situacích. V tomto zvláštním exkurzu pojednáme o regionu Syropalestiny, kde se role křesťanství a islámu oproti dosud diskutované Evropě obrací. Ačkoli historicky je křesťanství přítomné déle, většinu dějin prožila obě náboženství společně, kdy politicky dominantní postavení v nich zaujali muslimové.⁵⁶⁰ Naše pomyslné zrcadlo nám zde ukazuje prostor, ve kterém je křesťanství v minoritním postavení, tedy opačně, než je tomu v Evropě. Jak to už ale u zrcadel bývá, obraz sice zachycuje prostorově, ale my jej můžeme vnímat pouze jako dvourozměrnou plochu. Podobně je tomu i v Syropalestině – obrácené postavení křesťanství a islámu ve státě a společnosti totiž nutně neimplikuje shodu všech konsekvencí.

Právě tento odlišný kontext je důvodem, proč je také dialog mezi oběma vyznáními v této oblasti jiný než v Evropě. Jednou z nejvýraznějších odlišností jsou cíle dialogu ale také způsob jeho vedení v praxi. Během výzkumu jsem postupovala především dotazováním se náboženských představitelů z regionu a jeden z nich mi na mé otázky po projektech (komunitních, vzdělávacích, apod.) odpověděl následovně: „...žijeme tu společně stovky let a samotné naše životy jsou dialogem.“⁵⁶¹ Jinými slovy, v perspektivě zkušenosti s dialogem v Evropě jsem pokládala špatné otázky a hledala rovnítko mezi věcmi, které existují jen na jedné straně rovnice.

Dialog v Turecku a Syropalestině nemá jako v Evropě primární cíl v setkávání a poznávání obou skupin. Hlavním cílem je především udržet poklidné vztahy, které jsou narušovány buď ozbrojeným konfliktem v případě Palestiny a Izraele, nebo snahou islámských radikálů zatlačit křesťany do pozadí a zavést společenské normy zvýhodňující pouze muslimy. Dialog se proto zaměřuje na přinejmenším zachování prostoru pro svobodný život a vyznávání křesťanských minorit v muslimských státech. Dialog v obou regionech, Evropě a Syropalestině, se však shoduje ve snaze ovlivnit veřejné mínění a nastavit jej na tolerantnější *modus vivendi*.

⁵⁶⁰ K tomu např. Valognes, Jean-Pierre, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient, des origines à nos jours*, Paris: Fayard, 1994; O'Mahony, Anthony, *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land: studies in history, religion and politics*, Cardiff: University of Wales Press, 2003; Griffith, S. *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008; Cragg, Kenneth, *The Arab Christian. A History in the Middle East*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991; Cragg, K., *Sandals at the Mosque. Christian Presence Amid Islam*, London: SCM Press, 1959; Talál, El Hasan bin, *Christianity in the Arab World*, London: SCM Press, 1998; ad.

⁵⁶¹ Eustathius Matta Roham, metropolita Džazíry a Eufratu (Syrská pravoslavná církev) „...we have been living together for hundreds of years, and our very lives are a dialogue.“ Z osobní korespondence, 15. ledna 2011.

Metodika dialogu se rovněž liší. V Evropě je dosud jeho nejsilnější překážkou nedůvěra věřících v dialog sám a malá participace věřících na mezináboženských setkáních či seminářích. Pro turecké a blízkovýchodní křesťany je účast mnohem důležitější, protože jim dává možnost podílet se na zlepšování svých vlastních životních podmínek. Spíše lze očekávat větší odstup od majoritních muslimů, kteří necítí takovou potřebu se dialogu účastnit. Stejně tak v Evropě mívají často větší zájem o dialog muslimské minoritní komunity než křesťané, kteří již mají svou pozici ve společnosti vybudovanou a nemají potřebu pomáhat náboženské „konkurenci“ v dosahování dalších výhod.

V první kapitole pojednáme o historickém a sociálním kontextu regionu, který jsem, jak bylo rovněž zmíněno, vymezila jako území současného Turecka, Libanonu, Sýrie, Izraele, Palestinských území a Jordánska. (Územní omezení již bylo také vysvětleno.) V dalších kapitolách popíši situaci v Turecku a v jednotlivých státech Syropalestiny podle již zavedeného modelu. Nejprve shrnu obecnou nábožensko-politickou situaci⁵⁶² a posléze představím některé vybrané události z křesťansko-muslimského dialogu života.

1. Křesťané v muslimské Syropalestině

Křesťanství se brzy po svém vzniku rozšířilo po celém Blízkém východě. Se vzestupem Byzantské říše, která se stala protějškem západní Římské říše, se křesťanství stalo dominantním náboženstvím regionu a ačkoliv Židé z drtivé většiny ze Svaté země odcházeli, i tak jich na Blízkém východě zůstávaly početné enklávy, které žily pod křesťanskou, případně perskou nadvládou.

Se vznikem islámu a vzestupem politické moci Proroka Muhammada a celé *ummy* se ale mnohé změnilo. Muhammad nejprve začal dobývat území obývaná arabskými kmeny. Ovšem během dvanácti let od jeho smrti padlo také pět východních patriarchátů pod nájezdy muslimských vojsk – 635 Damašek, 638 Jeruzalém a Antiochie, 640 Edessa v Anatolii, 642 Alexandrie v Egyptě a 645

⁵⁶² K tomuto tématu viz např.: Kropáček Luboš, *Islámský fundamentalismus*, Praha: Vyšehrad, 1996; Šlajerová Monika, *Palestinská církev dnes. Politická a teologická problematika na pozadí situace církví v Sýrii, Libanonu a Jordánsku*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009; Caldarola, Carola, *Religions and Societies. Asia and the Middle East*, Berlin: Walter de Gruyter, 1982 (některé kapitoly); Owen, Roger, *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*, New York: Routledge, 2004; ad. Pozdější dobu zachycuje např.: Green, Molly (ed.), *Minorities in the Ottoman Empire*, Princeton: Princeton University Press, 2005.

Seleukie (Ktesifon) v Persii, dnešním Iráku. Křesťané se náhle ocitli v situaci, kdy se museli oficiálně stáhnout z vedoucích politických pozic, které zaujali muslimové, a jejich země byly přiřčeny k chalífátu, státnímu celku v čele s chalífou, tedy lidským správcem Božího stvoření a ochráncem islámské víry. Dosud nepřiliš známé náboženství se stalo vůdčí společenskou ideou a křesťané museli začít hledat způsob, jak se s novou situací vyrovnat a jak v novém řádu nespadnout na společenské dno.

Nemuslimských národů žilo na dobytých územích samozřejmě více. Kromě křesťanů a židů zde žily skupiny sabejců či zoroastriánů, které, protože měly svatá Písma a – více či méně – uctívaly jednoho Boha, mohl chalífát zahrnout do koránského konceptu *dhimma*, tedy chráněného lidu knihy (*ahl al-kitáb*).⁵⁶³ *Dhimmi* status zaručoval nemuslimským monoteistům ochranu za tzv. daň z hlavy zvanou *džizja* (9:29). Mohli sice svobodně vyznávat své náboženství, ale čelili mnohým omezením. Například nesměli sloužit v chalífově armádě, což mělo dva důvody. Jednak jako jinověrci nebyli zcela důvěryhodní, jestliže nebylo možné očekávat jejich loajalitu panovníkovi. Druhý důvod byl čistě symbolický – nemuslim nemůže sloužit v armádě ochránce i šířitele islámu. Další omezení vázaná na statut *dhimmi* se týkala veřejného života. Nemuslimové nesměli zastávat významné pozice u dvora, ani se nemohli stát správci či úředníky v provinciích (což se netýkalo první asi dvou století po zaboru byzantských držav v Syropalestině). Poplatek za ochranu, který byl pro mnohé nemajetné rodiny těžkým jhem, také nebyl vnímán pozitivně. Tato omezení měla za následek časté konverze k islámu, zejména u chudších obyvatel, kteří si nemohli dovolit platit vysoké daně, ale také u kdysi vlivných a bohatých křesťanů, kteří se nedokázali smířit s poníženým postavením a ztrátou příjmů. Přesto se zejména v prvních dvou stoletích po zaboru byzantské Syropalestiny mnoho křesťanů prosadilo i mezi vůdčím byrokratickým aparátem říše i v různých poradenských pozicích u dvora.⁵⁶⁴

⁵⁶³ K významu statutu z hlediska křesťansko-muslimského dialogu např. Ayoub, Mahmoud. *The Islamic Context of Muslim-Christian Relations*, in: Omar, Irfan A. (ed.), *A Muslim View of Christianity*, s. 24 – 26. Poněkud odlišný pohled na věc podává Ye'or, Bat, *Islam and Dhimmitude. Where Civilisations Collide*, Cranbury, NJ: Associated University Presses, 2002. Dále např.: Friedmann, Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003; Abd Al-Rahman, Awang, *The Status of the Dhimmi in Islamic Law*, Edinburgh: University of Edinburgh, 1988; opačný případ podobných pravidel uvalených na muslimy v Andalusii v době *reconquisty* viz krátce ve Fletcher, R., *Kříž a půlměsíc*, s. 86 – 88; ad.

⁵⁶⁴ Viz např.: Fletcher, R., *Kříž a Půlměsíc*, s. 31 – 55; Haddad, Robert M., *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*, London: Greenwood Press, 1981; Pacini, Andrea, *Christian Communities in the Arab Middle East*, Broadbridge: Clarendon Press, 1998; ad. M. Ayoub se domnívá, že původní islámská tradice (Korán a

Podle Šlajerové je status *dhimmi* jednou z příčin toho, že křesťané v této oblasti mají dodnes spíše minoritní mentalitu a islám stále vnímají jako společensky nadřazenější. V důsledku toho se může mezi křesťany projevovat jak společenské elitářství, tak naopak sociální marginalizace a uzavřenost komunit.⁵⁶⁵ Na druhou stranu považují ale za nutné zauvažovat, jaký rozdíl činil v praxi náboženský příkaz ochrany vybraných skupin jinověrců, který Bůh skrze Muhammada muslimům svěřil. Ačkoliv tedy život pod mnoha omezeními nebyl úplně takový, jaký by si křesťané představovali, rozhodně v porovnání s životem muslimů v evropských zemích vypadal velmi pohodlně. Jak jsme viděli v předchozí části, většina snažení muslimských komunit v Evropě je zacílena na možnost vybudovat mešitu, smět praktikovat náboženské příkazy v denním životě. Přístup k politické moci ponechme stranou, protože by nebylo objektivní porovnávat rozdělení moci chalífátu s demokratickými republikami či konstitučními monarchiemi. Přesto prvně zmíněné cíle jsou často muslimům odpírány či všemožně znemožňovány. V porovnání se situací v raném chalífátu křesťané směli plně vykonávat vše, co jim víra nařizovala. Jistěže se často stávalo, že byli místními správci šikanováni a mnohde se tak děje dodnes. Zde je však zcela zřejmé, že dotyční muslimští úředníci se chovali a chovají protiprávně v legislativním i náboženském směru.

Ačkoliv se nám může tento stav zdát dnešními měřítky nepřijatelný, muslimové nesměli obracet křesťany násilím na svoji víru. Několik veršů Koránu to výslovně zakazuje. První část verše 2:256 stanovuje jasně: „Nebudiž žádného donucování v náboženství!“ Podobně verš 10:99: „Kdyby byl Pán tvůj chtěl, věru by byli všichni, kdož na zemi jsou, vesměs uvěřili. Chceš snad donutit lidi, aby se stali věřícími...?“ Tyto verše se však oba vztahují spíše k pohanům či těm, kdo „vůbec nevěří“. Jak ale víme, křesťané nebyli považováni za ty, kdo vůbec v Boha nevěří. Důkazem nám budiž např. verš 2:62: „Věřu ti, kdož uvěřili, a ti, kdož jsou židy, křesťany a sabejci, ti, kdož uvěřili v Boha a v den soudný a konali zbožné skutky – ti naleznou odměnu u Pána svého a nemusí mít strach a nebudou zarmouceni,“ nebo verš 74:31n: „A za

sunna) nepovažuje „lid knihy“ za nižší společenskou třídu, ale spíše za komunitu, která má s Bohem zvláštní smlouvu a tedy je pro muslimy zvláštním objektem péče a zodpovědnosti. Až s dalším politickým vývojem se prý tento postoj proměnil a podle Ayoubu *fiqh*, islámská právní věda, začala na nemuslimy pohlížet jako na nepřátelskou komunitu, kterou je lépe si podřídit a co nejpevněji ji ovládat. Rostoucí konflikty s Byzancí a na západě s latinskou *reconquistou* podle něj pokrývaly i původně zamýšlené tolerantní vztahy s křesťany. Ayoub, M., *Islam and Christianity. Between Tolerance and Acceptance*, in: Omar, Irfan A. (ed.), *A Muslim View of Christianity*, s. 37n. Ke konceptu *dhimma* a jeho základu v Koránu a *sunně* viz také práci téhož *Dhimma in the Qur'an and Hadith*, in: *Ibid.*, s. 98 – 107.

⁵⁶⁵ Šlajerová, M., *Palestinská církev dnes*, s. 24.

strážce pekla jsme pouze anděly určili a jejich počet jen pro pokušení nevěřících stanovili, aby ti, jimž se Písma dostalo, se utvrdili a rozmnožila se víra těch, kdož uvěřili, a aby věřící a ti, jimž Písmo bylo dáno, nepochybovali..." Zákaz nucených konverzí byl proto vztažen i na ně. Ke konverzím samozřejmě docházelo a to v hojné míře. Jak uvidíme, důvody většinou nepocházely z náboženského prozření, ale byly spíše „lidské“ povahy.

První dochované reakce křesťanských intelektuálů na nové vládce a novou víru byly velmi apokalyptické a muslimy prezentovaly především jako nositele krveprolití, antikristy a zdůrazňovali nepřístojnost jejich požívačného pojetí ráje. Strach ze „Saracénů“⁵⁶⁶ se šířil velkou rychlostí a dostával se i do homiletických textů.⁵⁶⁷ Přesto se vyskytují v různých dopisech také věty, které připomínají, že muslimové křesťany nijak nepronásledovali, kléru a mnichům prokazovali úctu a dokonce obdarovávali kostely a kláštery, které často bohatí muslimové využívali i jako místo odpočinku nebo uzdravení. V celkovém pohledu ale spíše porovnávali správu Arabů se správou Římanů nebo Peršanů, kteří podle jejich názoru podporovali jejich latinské odpůrce. Jim a jejich hříchům také často přisuzují vinu za nájezd muslimů.⁵⁶⁸

Ačkoliv křesťané byli chráněným lidem v muslimských zemích, veřejně vyznávat svou víru nebylo vždy úplně snadné. Proto se také dochovalo mnoho příběhů o mučednících pro víru,⁵⁶⁹ které opět nesou specifické znaky, jaké jiná církevní martyrologie nemá. Na rozdíl od římských vládců muslimové nikdy nepořádali organizované pogromy křesťanů. Přesto lokálně někdy docházelo k masakrům křesťanů, ale v drtivé většině případů to bylo výsledkem směsice různých příčin – sociálních, politických, ekonomických nebo dokonce etnických. Náboženství ale mohlo být spouštěcím prvkem, pokud ne příčinou.

⁵⁶⁶ Význam slova není možné s přesností určit, protože ani jeho užívání ve středověkých rukopisech není jednotné. O přesnější specifikaci se pokouší v českém prostředí Rataj, T., „My“ a „Oni“ v českých středověkých textech o islámu“, *Nový Orient* 2/2007, s. 19 – 23.

⁵⁶⁷ Griffith, S., *The Church in the Shadow of the Mosque*, s. 25. Zejména legendy o dobytí Jeruzaléma se pozoruhodně liší podle toho, kdo je traduje. Křesťanské upozorňují na Umarovo vtržení do města, rozvrácení a kruté podrobení, kdežto muslimské hovoří o pokorném vjezdu do Svatého města a zbožném plánování mešity na svatém místě Chrámové hory, které prý křesťané nechali v ruinách a nepovšimnuté a kam se šel modlit raději než na patriarchovo pozvání do Chrámu Božího hrobu. Ibid., s. 27.

⁵⁶⁸ Ibid., s. 28.

⁵⁶⁹ Srovnání křesťanské a islámské martyrologie nabízí Ayoub, Mahmoud, *Martyrdom in Christianity and Islam*, in: Antoun, Richard T., Hegland, Mary Elaine (eds.), *Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity and Judaism*, New York: Syracuse University Press, 1987, s. 67 – 77.

Když se ve 13. století přiblížila existence Byzantské říše ke svému sklonku a Osmanská dynastie ovládla její dřívější državy i většinu muslimského světa, nemuslimské obyvatelstvo bylo pro snazší správu rozděleno podle náboženství do tzv. *milletů*, (ar. *milla* – náboženská cesta, vyznání, resp. národ) které měly značnou autonomii – směly organizovat kanonické právo, spravovat svůj majetek a vést školy a soudní dvory ve věci osobního práva (oddávat, rozvádět, rozhodovat o dědictví atd.). V případě křesťanů byl hlavou *milletu* obvykle představitel církve, tedy patriarcha nebo katolikos, který byl zvolen církevním synodem a sultán jej posléze do funkce potvrdil. Některé církevní patriarcháty byly ještě na konci 19. století pospojované do větších celků, tedy několik různých církví bylo spravováno společně, takže nemohly vystupovat každá za sebe, jako je tomu dnes.⁵⁷⁰

Dějiny blízkovýchodních církví ponecháme stranou.⁵⁷¹ Jejich vývoj byl provázen mnoha spory, které dostaly nový impuls s počátkem novověku, když se do oblasti opět dostávaly vlivy západní latinské církve a v místních církvích tak vznikaly odštěpky, které se přidávaly k latinským katolíkům. Později v 19. století začaly do Syropalestiny pronikat i církve evangelické. Začaly zde zakládat své misie a započaly misijní práci a proselytizovaly věřící původních církví, ale i muslimy.⁵⁷² Ani v současnosti není jejich pozice ještě úplně upevněná.

Milletový systém byl řízen obecně, ale do vnitřních věcí světská vláda nemohla mluvit. Protože však nebyl *millet* vázán na území ale na komunitu, později se do jeho záležitostí začaly vměšovat evropské země a měnit tak rozložení moci uvnitř Osmanské říše. Jakmile se v křesťanských školách začala šířit evropská vzdělanost, křesťané se dostali do vlivu zcela rozdílné kultury, do které muslimové neměli vstup povolen. Křesťané posílili své sebevědomí a vztah majoritní a minoritní komunity v říši se proměnil.⁵⁷³ S pádem Osmanské říše se jejich postavení ještě zlepšilo,

⁵⁷⁰ Šlajerová, M., *Palestinská církev dnes*, s. 23. Toto spojení vytvořené většinou jen na základě politické potřeby a ne skutečné církevní příbuznosti se projevovalo v dějinách často velmi negativně. K tomu např.: Šedivý, Miroslav, „Křesťan křesťanu vlkem: Utrpení katolických Arménů v Konstantinopoli v roce 1828“, *Nový Orient*, 3/2010, s. 29 – 33.

⁵⁷¹ Stručné dějiny a charakteristiku podávají např. Bailey, Betty Jane, Bailey, J. Martin, *Who are the Christians in the Middle East?*, Grand Rapids and Cambridge, W. B. Eerdmans Publishing Comp., 2003. Zejména údaje o jménech vedoucích představitelů jsou však již zastaralé. Dále také např. Valognes, J.-P., *Vie et mort des Chrétiens d'Orient*.

⁵⁷² Podobná situace nastala i ve 20. století s příchodem amerických evangelikálních misí. Viz níže.

⁵⁷³ Milletové smýšlení ale nezaniklo s koncem osmanské vlády. Když selhaly navenek moderní sekularizované vlády, muslimové se přimkli ke své muslimské identitě a vzrostly protikřesťanské nálady, protože muslimové byli přesvědčeni, že koloniální a později národní vlády preferovaly křesťanskou populaci. Mítri Tarek:

protože západní mandátní správa je začala privilegovat a zavázala si je i ekonomickými vazbami. Protože ale během minulého století velká většina křesťanů emigrovala a emigrace stále pokračuje, křesťané se opět stali minoritou bez zásadního vlivu a museli se proto znovu smířit s podřadnějším postavením a ztrátou politického vlivu.

Ačkoliv se tedy blízkovýchodní křesťanstvo pokouší obnovit vazby ke svým západním souvěrcům, léta oddělení a kulturní vlivy muslimského světa postavily téměř neproniknutelnou bariéru. Jedním z největších rozdílů je odlišný způsob myšlení. Blízkovýchodní křesťané v dialogu s muslimskými učenici poznávali zcela nový typ myšlení a aby obstáli, postupně se mu přizpůsobovali. Přijetí arabštiny do běžné mluvy znamenalo rovněž nový způsob pojmání teologického myšlení. Bylo potřeba nově formulovat známé doktríny, které nebylo možno v arabštině vyjádřit. Ačkoliv někteří badatelé⁵⁷⁴ by raději uvítali zcela nové uchopení termínů, Griffith v překladech spatřuje i přínos, protože ve vzájemné interakci byly obě skupiny nuceny přetvářet své vlastní chápání a vzájemně se tím obohacovaly.⁵⁷⁵

Přínos blízkovýchodních křesťanů je pro současný svět neopomenutelný, ačkoliv pro moderní teology ani badatele v mezináboženském dialogu nepředstavovali donedávna více než příklad ekumenické slepoty. Tato představa však již dávno není tak zcela pravdivou. Blízkovýchodní církve se zapojily do světového ekumenického hnutí zhruba od druhé světové války a některá ekumenická grémia (např. Světová rada církví) se poznávání a reflexi jejich životního i náboženského kontextu věnují již řadu let (viz níže). Na poli mezináboženského dialogu se skutečného docenění tyto církve začínají dočkávat až v několika málo posledních

Christians and Muslims: memory, amity and enmities, in: (eds.) Al-Azmeh, A., Fokas, E.: *Islam in Europe*, s. 20n.

⁵⁷⁴ Např. Cragg, Kenneth, *The Arab Christians: A History in the Middle East*. Překlady teologických pojmů totiž zachovaly rozpory, které mezi křesťany vznikaly převážně kvůli pojmosloví a chápání některých konceptů.

⁵⁷⁵ Podobně vzájemné kontakty prvotních muslimů s křesťany a židy ovlivnily jejich teologii, liturgii i samotný Korán přijetím biblických příběhů i autority těchto Písem. Griffith, S., *The Church in the Shadow of the Mosque*, s. 158n. M. Nazir Ali pozoruje, že křesťanství se v muslimských zemích do jisté míry i přizpůsobovalo. Ze své pákistánské perspektivy svědčí, že některé kostely vypadají spíše jako mešity, oděv se podobá muslimskému, jsou přejímány některé zvyky (např. půst během ramadánu), interpretace Písem, symbolů, zbožnost a dokonce i termíny (*Alláh* – Bůh). Dále Ali uvádí, že v některých obcích a farnostech se evangelium prozpěvuje, jako se recituje Korán. Na druhou stranu ale některé pákistánské křesťanky prý s dosažením vyššího společenského statusu přijímají *purdu*, standard ženského vystupování na veřejnosti v odívání i chování. Někteří křesťané mají prý dokonce tendenci vytvářet jakousi křesťanskou *šar'iu* a liturgie mnohde přejímá prvky islámského kázání – používá opakující se a emočně vypjatou rétoriku a zvenčí na kostely jsou přidělovány tlampače. Nazir Ali, Michael, *Frontiers in Muslim-Christian Encounter*, s. 80 – 82.

letech. Paradoxně je to však výsledkem spíše muslimské touhy po dialogu se západními církvemi a ty blízkovýchodní se náhle ocitají uprostřed společných aktivit.

Západní církve proto mají vůči svým blízkovýchodním souvěrcům velký dluh. Nejsou totiž jen věčnými oběťmi, ale svébytným a integrálním prvkem společnosti Blízkého východu, který má čím přispět do světové teologické i mezináboženské diskuse. Domnívám se, že pro mezináboženský dialog je jejich účast nezbytná.

2. Turecko

Oblast Malé Asie, na níž leží dnešní Turecko, byla islamizována v návaznosti na mocenský úpadek Byzantské říše a turkické kmeny, které se usazovaly na východě oblasti, se postupně také islamizovaly. Moderní Turecko pak vzniklo z „trosek“ jedné z jejich vrcholných říší spravovaných dynastií Osmanů, jak jsme viděli koncem předcházející části na dějinách a islamizaci Balkánského poloostrova. Mocenské oslabení a především nacionalistická hnutí, která se po celé říši šířila v 19. století, přirozeně zasáhla i maloasijskou část říše a počátek 20. století se nesl ve znamení bojů o převahu mezi sultánovou frakcí a nacionalisty usilujícími o moderní demokratický a sekulární stát po vzoru rodící se meziválečné Evropy. Nacionalističtí Mladoturci se však zřejmě nebouřili pouze proti nefunkčnímu systému půl tisíciletí starého sultanátu, ale odmítali vše, co nebylo turecké. Období prvních asi třiceti let 20. století je proto poznamenáno krvavými genocidami proti všem netureckým etnikům, z nichž, bohužel, většinu tvořily křesťanské národy, jejichž enklávy zde žily v, dá se říci, celkem klidných poměrech již od byzantských dob. Navíc mnoho z nich během času konvertovalo k islámu a plně se začlenilo do osmanské muslimské společnosti.⁵⁷⁶ Genocida však nebyla orientována nábožensky, ale etnicky, a proto jí za oběť padlo také mnoho netureckých muslimů z řad Řeků, Arménů či islamizovaných syrských křesťanů, ale také Kurdů.⁵⁷⁷

⁵⁷⁶ Tím nechci popírat, že by historicky mezi tureckým a netureckým obyvatelstvem rozbroje nebyly. Spíše však šlo o obecnou izolovanost jednotlivých komunit, které se mezi sebou stýkaly jen v nezbytně nutných případech, ale k hlubší interakci běžně nedocházelo. K tomu se váže i mnoho lidových příběhů, viz např.: Kohoutková, Petra, „Arméni a Kurdové ve východní Anatolii – balada o Hovhannesovi a Ajše“, *Nový Orient*, 3/2008, s. 38 – 40.

⁵⁷⁷ K útlaku Kurdů bychom mohli pokračovat ještě dlouho, proto odkazuji jen na výběr literatury k tématu: McDowall, Andy, *Modern History of the Kurds*, London, New York: I. B. Tauris, 2000; McKiernan, Kevin, *The Kurds. A People in Search of their Homeland*, New York: St. Martin's Press, 2006; Yildiz, Kerim, Fryer, Georgina, *The Kurds: Culture and Language Rights*, Velká Británie [místo neuvedeno]: Kurdish Human Rights Project, 2004; ad.

Když byla v roce 1923 vyhlášena Turecká republika v čele s revolucionářem Mustafou Kemalem, mohlo by se zdát, že pro multináboženský i multietnický stát je sekulární uspořádání vhodné. Ovšem nacionalistické dozvuky předchozích let pronásledovaly neturecké menšiny i nadále. Problém v jejich soužití s Turky tedy nebyl v náboženských otázkách, ale obecně v přístupu turecké vlády k etnickým minoritám. Tato problematika není uspokojivě vyřešena do dnešních dnů. Ačkoliv premiér Recep Tayyip Erdoğan podlehl obecným tlakům na zlepšení situace etnických a náboženských menšin ze strany Evropské unie (v rámci rozhovorů o vstupu, které trvají již od roku 1999, ale snahu zapojit se do evropských hospodářských a politických vazeb začaly již v roce 1967) a vydal zákon na ochranu jejich kultury, náboženství a umožňující jejich rozvoj, silná opozice v zemi brání jeho uvedení v život.

Například v Izmiru, kde městská vláda patří k opoziční straně zákon odmítající, svědčí řada menších křesťanských církví o byrokratické šikaně ale i násilnostech. Známy byl případ baptistického kazatele Ertana Mesuta Cevika, který byl v roce 2007 pronásledován skupinkou mladých radikálů, protože byl na pohřbu tří zavražděných baptistů.⁵⁷⁸ Podobné útoky na kostely či duchovní různých církví⁵⁷⁹ lze pozorovat po celé zemi. Zřizování modliteben, které je zákonem povoleno, místní úředníci zdržují obstrukcemi ohledně hygienického zázemí či donucováním k odstranění biblických citátů ze zdí.⁵⁸⁰ Slabá podpora ze strany vlivnějších církví (většinou pravoslavných) pak způsobuje, že menší protestantské či svobodné církve se nemohou efektivně bránit. Tím je ale také u jejich souvěrců na Západě posilováno přesvědčení o „zlu islámu“. Neznají totiž místní kontext, neumí rozlišovat mezi politickými vlivy a sekulární Turecko posuzují jako muslimský stát, kde „útlakem křesťanů je vždy vinen islám“ (jak mají někteří křesťanští fundamentalisté ve zvyku prohlašovat).

Také nejvlivnější turecká církev, Ekumenický patriarchát pravoslavné církve, čelí potížím. Postavení ekumenického patriarchy Bartoloměje není stále dostatečně

⁵⁷⁸ Blake, Daniel, „Turkey Christian Missionaries Horrifically Tortured Before Killings“, dostupné online na: <http://www.christiantoday.com/article/turkey.christian.missionaries.horrifically.tortured.before.killings/10523.htm>, (cit. 24. 2. 2011). Pastor byl následně umístěn pod policejní ochranu. Jeho obec byla rovněž obviněna, že pomocí úplatků proselytizují muslimy.

⁵⁷⁹ Unesen byl v roce 2007 i syrský pravoslavný kněz Edip Savci.

⁵⁸⁰ O těchto skutečnostech hovořil např. generální tajemník Evropské baptistické federace Tony Peck při našem setkání 7. prosince 2010.

pevně.⁵⁸¹ Církev byla zbavena dohledu nad některými starými kostely a kláštery a teologická škola na ostrově Halki v Bosporském zálivu byla v roce 1971 uzavřena a o jejím znovuotevření se dlouho diskutovalo.⁵⁸² Díky nátlaku západních církví⁵⁸³ i politiků premiér v květnu 2010 vydal dekret, kde se zavazuje navrátit majetky církvi a nastoupit cestu lepší spolupráce a podpory náboženských minorit.

Rámcově viděno, vyznávání křesťanství není v Turecku zakázané, ale je provázené řadou obstrukcí, které nepotvrzují proklamovanou sekularitu státu ani jeho demokratičnost. Podobně zahraniční vztahy s okolními zeměmi Turecko příliš nezlepšuje, a ačkoliv po výměně občanů v roce 1923 se vztahy mírně uklidnily, vzájemná animozita přetrvává. Vztahy s Arménií, která si nárokuje východoanatolské území tzv. „Malé Arménie“, které ve válkách s Persií v 17. století připadlo Turecku a perskou část později dobylo carské Rusko v 19. století, jsou velmi špatné i nadále. V roce 2009 obě země dosáhly základní dohody směřující k nápravě vztahů, když byla ustanovena zvláštní komise pro přezkoumání tzv. arménské genocidy z let 1890 – 1922.⁵⁸⁴

„Islamizace“ turecké politiky, jak o ní referují evropská média od 90. let, posílená vítězstvím islámsky profilované Strany spravedlnosti a rozvoje v roce 2002, je novou překážkou v dialogu s Evropou, která odmítá možnost, že by islámská vláda mohla přiblížit zemi demokratizaci. Jako příznak postupného pronikání islámu do turecké společnosti, které jí přirozeně bude bránit stát se plnohodnotně evropskou (cokoliv to znamená), bývá uváděn vzestup islámských reformních hnutí, která zakládají v zemi islámské školy, mešity a snaží se zvednout veřejný zájem o víru.

V tomto bodě se od politiky dostáváme konečně k mezináboženským vztahům. Nejvýznamnějším reprezentantem zmíněných hnutí je totiž populární turecký myslitel a bývalý imám Diyanetu M. Fethullah Gülen (nar. 1941), postava velmi kontroverzní.

⁵⁸¹ Na postavení církve v zemi si stěžoval i v televizním rozhovoru *60 Minutes*, dostupné online na: <http://www.cbsnews.com/stories/2009/12/17/60minutes/main5990390.shtml>, (cit. 24. 2. 2011).

⁵⁸² Škola je však i nadále užívána k pořádání seminářů a slavností. Vychovávat duchovní však nesmí.

⁵⁸³ Například *Konference evropských církví spolu s delegací dílčích evropských církví navštívila v roce 2009 Turecko a účastnila se i jednání o zachování jednoho z nejstarších tureckých křesťanských klášterů. Ecumenical News International*, „Church representatives to attend monastery court case in Turkey“, dostupné online na: <http://www.eni.ch/featured/article.php?id=2723>, (cit. 24. 2. 2011).

⁵⁸⁴ Arménie především požaduje omluvu Turecka, které genocidu oficiálně stále popírá. BBC News, „Armenia and Turkey normalise ties“, dostupné online na: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/8299712.stm>, (cit. 24. 2. 2011).

Bývá označován za levicového aktivistu, radikálního islamistu i přílišného liberála.⁵⁸⁵ Gülen začínal jako učitel v koránské škole a v roce 1959 se stal imámem, takže mohl hodně cestovat po zemi. Zároveň byl ale velmi intelektuálně založený a již v mládí se věnoval četbě osvícenských o existenciálních filosofů, stejně jako studiu textů Rúmího, Ghazzáliho nebo Saida Nursího, zmíněného zakladatele hnutí Nurcu (se kterým bývá Gülen často spojován).⁵⁸⁶

Jeho žáci později vytvořili síť organizací a občanských hnutí po celém světě, kam se vlivem ekonomické migrace postupně stěhovali. Protože Gülenovou ústřední myšlenkou je prosazování míru mezi lidmi, tolerance a spolupráce mezi lidmi a kulturami, tyto organizace se zaměřují na mírovou práci, zakládají školy (podle ideálu v duchu tolerance a respektu mezi žáky a učiteli), organizují sociální pomoc, ale také aktivity zaměřené na podporu dialogu mezi kulturami a náboženstvími v zemích, kde žijí. K těmto organizacím lze zařadit i různé větší celky, jako jsou vydavatelství *The Light* či *Tughra Books*, Nadace novinářů a spisovatelů (*Journalist and Writers Foundation*)⁵⁸⁷ založená roku 1994 a sídlící v Istanbulu, či dokonce istanbulská prestižní soukromá škola *Fatih University*.⁵⁸⁸ Nadace Novinářů a spisovatelů pořádá také vlastní akce propagující komunitní toleranci a pořádají například nábožensky a etnicky smíšené pobyty pro děti či manželské páry, které jsou spojeny také s rozvojem osobní spirituality. V České republice takto působí zmíněné občanské sdružení Mozaiky Platform Dialog, které se angažuje v sociálních službách, účastní se diskusí o mezináboženském dialogu a integraci muslimů, ale pořádá také akce pro akademiky, odbornou i církevní veřejnost (u níž se snaží prezentovat jako partner pro dialog) a vystupuje i jménem tureckých komunit v ČR vůči veřejnosti a státu. Tato hnutí tedy působí jak na intelektuálním a kulturním základu, tak i na náboženském, kdy se snaží působit ve prospěch rozvoje osobní spirituality svých členů a příznivců.

Takto nastíněný profil hnutí se zdá být ideálním pro ty, kteří by chtěli tureckou společnost posunout vpřed k modernímu islámskému smýšlení a životu a zbavit se nepříjemné dějinné politické zátěže. Ovšem ani v tomto případě není vše tak jednoznačné. Prezentace Gülena jako hrdiny, jakéhosi „tureckého Dalajlámy“, který

⁵⁸⁵ Mezi jeho velké kritičky patří také Rachel Sharon-Krespin, původem turecká židovka, dnes žijící ve Spojených státech.

⁵⁸⁶ Zmíníme několik jeho publikací. Gülen, Fethullah, *Toward a Global Civilisation of Love and Tolerance*, New Jersey: The Light, 2006; Týž, *The Statue of Our Souls. Revival in Islamic Thought and Activism*, New Jersey: The Light, 2005; Týž., *The Essentials of the Islamic Faith*, New Jersey: The Light, 2006; ad.

⁵⁸⁷ <http://www.gyv.org.tr>.

⁵⁸⁸ <http://www.fatih.edu.tr>.

šíří mír a pokoj a má řešení na vše,⁵⁸⁹ zkrátka neobstojí v kritickém pohledu. Mnozí kritici mu vytýkají, že o míru spíše hovoří (či píše), ale kromě sezení a přednášení na mírových konferencích se o něj vlastně příliš nezasazuje (to se však týká spíše jeho osoby, některé z organizací jeho hnutí mají poměrně dobré výsledky na úrovni místních komunit).⁵⁹⁰ Některé školy v rámci Gülenova hnutí v muslimských zemích čelily obviněním z šíření radikálního islámského fundamentalismu. A především adorativní způsob prezentace jeho osoby v hnutí spíše připomíná lidový osmanský kult světců, který tradiční islám odmítá.

Z tohoto důvodu také nejsou lokální organizace vždy respektovány zbylými muslimskými skupinami, čímž významně přicházejí o způsob, jak ovlivňovat společenské dění v souladu se svými ideály. Také pro evropské politiky Gülen nepředstavuje naději, ale spíše hrozbu. Evropeští politikové mají tendenci považovat cokoli náboženského za překážku svobodné společnosti a vázanost islámu na tureckou politiku podporuje zažitou spojitost s politickým islámem, jak jej např. známe z arabských zemí. Jakékoliv zmínky o tom, že Gülenovi následovníci podporují islámskou spiritualitu a pronikání náboženství do života obyvatel, proto budí obavy z šíření islámského radikalismu, který by Turecko přetvořil znovu v islámský stát, nejlépe s právem *šari'a* jako součástí ústavy.⁵⁹¹

Ani zde však nemůžeme slepě přijmout evropskou politickou rétoriku, která především reflektuje strach z velikost této země a její hospodářské i infrastrukturní zaostalosti, ale především potvrzuje zásadní neznalost místní situace a moderních trendů islámské spirituality a islámského reformního hnutí (které nemusí nutně znamenat Muslimské bratry). Podobně Valérie Amiraux upozorňuje, že islamizace turecké společnosti je spíše projevem snahy přemostit radikální turecké muslimy a radikální kemalistické sekularisty, kteří bojují o přízeň obyvatel a o nalezení „turecké

⁵⁸⁹ Kromě propagačních materiálů o tom svědčí i sekundární knižní produkce hnutí. Např. Carroll, Jill B., *Dialog civilizací. Gülenovy islámské ideály a humanistický diskurs*, Clifton, NJ: Tughra Books, 2010. Tato publikace srovnává Gülenovy myšlenky s Konfuciem, Platónem, Sartrem či Millem a Kantem.

⁵⁹⁰ Také turečtí křesťané si někdy stěžují, že jeho láska k míru je spíše proklamovaná a konkrétně turecký kontext z ní mnoho nemá. Z korespondence s Arménkou Araxs Pashayan, která se zabývá studiem politického islámu, vyplývá, že právě turecká arménská komunita, poznamenaná genocidou i úřední šikanou, v něm mnoho zastání nemá. Z osobní korespondence, 9. ledna 2011. Domnívám se ale, že vše je také záležitostí oboustranné dohody. Není-li iniciativa z jedné strany, musí být z druhé. Arménů žije po celém světě ohromné množství a není nereálné, aby styky s Gülenovým hnutím navázali oni a prostřednictvím tohoto vztahu pak tlačili na praktickou pomoc Arménům i v Turecku.

⁵⁹¹ Viz např. článek R. Sharon-Krespin „Fethullah Gülen's Grand Ambition“, dostupné online na: <http://www.meforum.org/2045/fethullah-gulens-grand-ambition>, (cit. 24. 2. 2011).

demokracie“, která by reflektovala pluralitu uvnitř společnosti.⁵⁹² Jaké místo by v ní měly etnické a náboženské menšiny, je těžké říci. Proces reformy zákonů je jim zatím příznivý a přiblížení se EU by jim pomohlo ještě více. Ovšem výsledek je nejistý. V případě islamizace společnosti by záleželo na tom, jakým způsobem by se islamizace prosadila. Pokud by skutečně byla prodchnuta ideálem osobní spirituality a tolerance, jak ji hlásá např. Gülen, pak by se mohli dočkat poklidného rozvoje a zapojení do společnosti. Pokud by to ale mělo znamenat návrat ke statutu *dhimmi* a milletovému systému, pak by to mohlo znamenat emigraci a postupný zánik tureckých křesťanů.

3. Sýrie

Historická Sýrie byla *de facto* domovem křesťanských církví a svého času, před dobytím oblasti Araby, to bylo nejdůležitější křesťanské centrum. S příchodem muslimů si místní křesťané po nějakou dobu uchovali své prominentní postavení ve společnosti, protože Arabové, vzhledem ke své relativní politické zaostalosti, by sami nedokázali složitý byzantský státní systém vést. Postupně se ale na jejich místa dostávali muslimové nebo křesťané sami z často pragmatických pohnutek konvertovali a křesťanský prvek se dostal do méně vlivné pozice, v níž vlastně setrvává dodnes.

Sýrie dosáhla nezávislosti za druhé světové války roku 1943, když se ji podařilo osvobodit od francouzské mandátní správy, kterou evropské mocnosti uvalily na celou oblast po pádu Osmanské říše v roce 1922.⁵⁹³ Tento stát se stal jedním z nejhlasilějších propagátorů arabské nacionální myšlenky. Na přelomu 50. a 60. let podobně jako například Egypt a další arabské státy prošla obdobím islámského vzepětí, když v zemi začaly vznikat pobočky egyptského Muslimského bratrstva, které zde však nedosáhlo takového rozkvětu jako jinde. Již v roce 1963 se revolucí dostala do vedení státu socialistická strana Baas a Muslimské bratrstvo rozpustila a omezila aktivity zejména institucí všech náboženských subjektů, tedy i křesťanských

⁵⁹² Amiraux, Valérie, *Breaching the infernal cycle? Turkey, the European Union and religion*, in: Al-Azmeh, A., Fokas, E. (eds.), *Islam in Europe*, s. 189–193.

⁵⁹³ Že její osamostatnění a především definice hranic nebyla snadná, ilustruje např. známý spor o tzv. Alexandrettský sandžak. K tomu např.: Přebinda, Petr, „Otázka Alexandrettského sandžaku“, *Nový Orient*, 2/2008, s. 20–23.

církvi či židů. Ačkoliv země nikdy islám z politiky nevytlačila, islámská myšlenka není vůdčí ideou státu a dnešní vedení prezentuje stát velmi sekulárně.

Jestliže je tedy současné státní uspořádání laické a zaručuje náboženskou svobodu, je situace poněkud jiná. Jedním z důvodů je, že v zemi panuje od roku 1963 výjimečný stav, který následoval ihned po revoluci, kdy se proti vítězné straně Baas mobilizovaly islámské radikální skupiny, a který pozastavuje některé občanské svobody. Rovnocenné postavení křesťanů s ostatním obyvatelstvem by však narušeno být nemělo. Náboženská situace v zemi je sama o sobě velmi komplikovaná. Asi tři čtvrtiny populace se hlásí k sunnitskému islámu a zbytek rovným dílem ke křesťanství a ší'itům (včetně ší'itských sekt *alawíja* a *isma'ílíja*) a malou část tvoří drúzové. Alawité, ačkoliv se tedy řadí k početní minoritě, jsou v zemi nejvýznamnější skupinou obyvatel, protože vládnoucí prezidentská rodina Asadů patří právě k alawíje. Židů na území Sýrie žije jen několik málo stovek.

Přestože tedy náboženský život v zemi by měl korespondovat se zvyklostmi demokratických států a církve mají skutečně možnost svobodně vyznávat své náboženství a jsou zvýhodněny například ve zdanění, podle výzkumu M. Šlajerové se zde někteří křesťané cítí být odsunuti z hlavního společenského proudu a ve veřejné sféře považují za dominantní muslimy. Ačkoliv tedy mají církve všechna práva a privilegia zaručena, v reálném veřejném životě příliš prostoru nemají.⁵⁹⁴ Minoritní náboženský původ vládní frakce však církvím poskytuje jistý privilegovaný prostor pro politickou a sociální manipulaci, díky které mohou pro křesťanskou minoritu dosahovat některých zvýhodnění. Podle vyprávění jednoho duchovního jsou vztahy křesťanů s alawity ve skutečnosti mnohem lepší než se sunnity, protože kromě minoritního původu jsou alawité křesťanům bližší i svým způsobem života.⁵⁹⁵

Církve se proto nepouští do výrazné kritiky režimu, jak tomu bývá v zemích s přísným vládním režimem zvykem. Výhodné postavení církví vzhledem ke státním institucím má však i svá rizika. V případě politického převratu se totiž církve mohou dostat na stranu poražených spolu s vládou, což je nutí udržovat jistou míru odstupu. Škody na renomé církevních představitelů by jistě byly zanedbatelné v poměru k osudu běžných křesťanů, kdyby v zemi převládl radikální islámský světónázor. Členové církví a jednotlivé obce si proto církevních institucí váží a nemají takovou

⁵⁹⁴ Šlajerová, M., *Palestinská církev dnes*, s. s. 42n.

⁵⁹⁵ Z osobního rozhovoru se metropolitou Mor Eustathiem Matta Rohamem, 6. května 2010.

tendenci zpochybňovat jejich autoritu, jako to bývá v Evropě. V zemi navíc není možné zakládat občanské iniciativy, a proto hlavička církve slouží jako legální prostředek ke sdružování se k veřejným aktivitám. Veřejná politika je také místem, kde jsou syřští křesťané aktivní, a ačkoliv to není dáno zákonem, bývá zvykem, aby církve měly v parlamentu několik svých zástupců.⁵⁹⁶ Přesto Šlajerová z vlastního výzkumu dosvědčuje, že „většina křesťanů se o politiku raději nezajímá, neboť ta jim vlastně nemá co nabídnout.“⁵⁹⁷

Jednotlivé církve participují na dialogu, jak uvidíme i v jiných zemích, na všech jeho rovinách (viz část I., kapitola 1.3). Jednotlivé obce jsou v přirozeném kontaktu se svým okolím a samozřejmě jsou do jisté míry otevřené jinověrcům. Podle vyprávění místních křesťanů je obvyklé, že při svátcích chodí do kostela (chrámu) např. místní imám či jiní představitelé a na slavnosti muslimů na oplátku chodí duchovní a představení křesťanských obcí. Dialog v běžném životě, v zaměstnání či sousedství, je pak integrální součástí života každého jedince. Na druhou stranu vzájemné soužití a početní převaha muslimů nese i opačný efekt. Damašský maronitský arcibiskup Samir Nassar si v interview pro Izraelskou mezináboženskou společnost postěžoval na přirozený úbytek křesťanů vlivem konverzí. Podle něj je zkrátka těžké udržet početní stavy, když se děti ve školách setkávají převážně s muslimskými dětmi, mají muslimské sousedy a kamarády a samozřejmě výběr partnerů je také velmi omezen.⁵⁹⁸

Spolupráce je nejpodobnější západním standardům na úrovni církevních představitelů, kteří udržují pravidelné styky při slavnostních událostech, ale setkávají se i při civilních slavnostech. Jako ukázkou takovéto spolupráce zde zmíníme konferenci, která se konala 15. prosince 2010 v Damašku a hodnotila výsledek zmíněného papežského synodu o blízkovýchodních církvích z léta 2010 (část II, kapitola 1.2.4). Tato konference se konala za přítomnosti řady duchovních obou náboženství i představitelů státu. Přítomen byl ministr islámských nadací, jehož resort pracuje právě na zlepšení vztahů v komunitách, v nichž islámské nadace (ar. *awqáf*) působí.

⁵⁹⁶ Šlajerová, M., *Palestinská církev dnes*, s. 45n.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, s. 45.

⁵⁹⁸ Především chlapci často konvertují kvůli své dívce, protože křesťanky tvoří pouhých 5 % ze syřské dívčí populace. Z rozhovoru pro Israel Interfaith Association, *Religionen in Israel*, 2/2010, s. 69.

Z hlediska pravidelného dialogu křesťanů a muslimů lze zmínit také postavu bývalého Velkého syrského muftího šajcha Ahmeda M. Amina Kuftaro (1915 – 2003), který v Damašku spolu se svým synem Saláhuddínem Kuftaro (ten jej nyní vede) založil vzdělávací institut zaměřený především an islámská a jazyková studia.⁵⁹⁹ V roce 1982 zde šajch založil *The Islamic Call College* jako společný projekt se syrsko-libyjskou charitativní společností Al-Ansar. Od roku 1993 škola poskytuje kurzy pro kazatele a imámy z celého světa a také kurzy arabštiny a islámských věd pro nearabské studenty. Jeho nadace provozuje také sirotčinec. Sám šajch Kuftaro se mnoho desítek let věnoval kontaktům s křesťany a byl častým hostem na různých konferencích a byl také autorem řady úvah na téma spolupráce křesťanů a muslimů směřující k lepší společnosti.⁶⁰⁰

4. Libanon

Libanonská republika vznikla v roce 1920 pod mandátní správou Francie. Oproti Sýrii zde Francie hrála státotvornou roli a svůj vliv si udržela ještě dlouho poté. Nový stát díky této podpoře vznikl na křesťanských základech a křesťanská část populace, konkrétně maronité, se stala vůdčí silou i privilegovanou vrstvou. Jinověrci, většinou muslimové, byli zcela otevřeně zatlačováni do pozadí a ti proto žádali připojení k Sýrii, která si v té době pohrávala s myšlenkou vzniku arabské „Velké Sýrie“. Proto se nakonec maronité a muslimové dohodli na podílu jednotlivých komunit při dělbě moci ve státu, který se osamostatnil roku 1943. Přesto zůstaly vzájemné spory o moc, které přispěly ke krvavé občanské válce v letech 1975 – 1990. Křesťané totiž měli doposud ve státě početně poměrně silnou občanskou základnu, ale protože mnoho libanonských křesťanů emigrovalo z nestabilní země na Západ a místo nich přicházeli palestínští uprchlíci, demografické zastoupení křesťanů v populaci výrazně zesláblo.⁶⁰¹

Dnes v zemi tvoří zhruba stejným dílem čtvrtinu maronité, ší'itští i sunnitští muslimové, a menší skupinky tvoří pravoslavní a další křesťané a drúzové. Židé tvoří jen velmi malou skupinu spolu s některými dalšími náboženstvími. Náboženská příslušnost se stala určujícím principem i pro dnešní libanonský veřejný život. Nová

⁵⁹⁹ <http://www.kuftaro.org>.

⁶⁰⁰ Některé jeho články a projevy lze v angličtině nalézt na výše uvedeném webu v sekci „Muslim Christian Dialogue“.

⁶⁰¹ Šlajerová, M., *Palestinská církev dnes*, s. 46 – 56.

situace po válce z přelomu let 1989/90 způsobila, že se křesťané kvůli ztrátě vlivu často raději zcela z politických pozic stahují. Lidé z křesťanských komunit na rozdíl od aktivních Syřanů zcela rezignovali na veřejné angažmá a komunity se uzavřely do sebe. Tím však ztratily i poslední možnost, jak ovlivnit situaci ve státě i jak obnovit své postavení. Křesťanské politické strany se rozpadly a roli mluvčího křesťanů převzaly církve, především maronitský patriarcha, jímž byl do konce února 2011 Nasrallah Pierre Cardinal Sfeir.⁶⁰²

Jedním z nejčastějších požadavků na budoucí vývoj země je laicizace společnosti, tedy přechod k sekulární formě demokracie, která by nedovolila náboženských třenicím ovlivňovat běžný chod státu. Toto řešení vidí jako možný významný krok vpřed i někteří badatelé.⁶⁰³ O pluralitě společnosti tedy zatím nelze hovořit, protože rozpolcenost komunit znemožňuje ucelenou národní diskusi mezi všemi skupinami. Šlajerová se domnívá, že případným řešením může být „*vybudovat sdílený prostor, k čemuž vybízejí i hodnoty praktikované v žitém ekumenismu a mezináboženském soužití.*“⁶⁰⁴

Křesťané a muslimové přesto spolupracují a dokáží nacházet společná témata. Významná spolupráce je vedena na úrovni náboženských představitelů, kteří se schází na tématických konferencích. Například v dubnu 2008 proběhlo v Bejrútu veřejné slyšení na téma migrace a měnícího se církevního prostředí v Libanonu, které spoluorganizovala ekumenická rada církví na Blízkém východě a Světová rada církví. Účastníky zde byli představitelé jak nejvýznamnějších křesťanských církví, tak i zástupci muslimských komunit včetně drúzů. Slyšení se orientovalo velmi pozoruhodným způsobem. Ačkoliv z evropské perspektivy se nám soužití náboženství v Libanonu může zdát jako velmi komplikované, sami místní věřící zřejmě dobře odlišují náboženský život a politiku. Představitelé libanonských náboženství totiž slyšení pojali jako přehled toho, z čeho se evropské země čelící masivní imigraci lidí s jiným než křesťanským vyznáním mohou poučit.⁶⁰⁵

⁶⁰² Papež rezignaci přijal 26. února 2011. Na zvolení nástupce se v době psaní práce čekalo. Vatican Information Service, „Pope accepts resignation of Maronite Patriarch“, zpráva č. 20110228 (330), 28. února 2011.

⁶⁰³ Šlajerová, M., *Palestinská církev dnes*, s. 252.

⁶⁰⁴ Ibid., s. 56.

⁶⁰⁵ WCC news, „Libanon: Muslims and Christians tackle migration together“, dostupné online na: http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/browse/4/article/1634/libanon-muslims-and-chri.html?tx_ttnews%5Bcat%5D=112%2C28&cHash=9e2fd7f38c, (cit. 7. 1. 2010).

5. Izrael a Palestina

O letitých sporech Židů a Palestinců o území historické Palestiny zde nebudeme šířeji pojednávat.⁶⁰⁶ Spokojme se s konstatováním, že vznik státu Izrael v roce 1948 jako součást morálního odškodnění za utrpení Židů za druhé světové války byl na jednu stranu vítán Židy jako konečné vyslyšení dlouhých proseb o zásah evropských mocností, které do té doby oblast spravovaly jako svá mandátní území po pádu Osmanské říše, ale na druhou stranu způsobil vyhnání statisíců Palestinců všech vyznání do okolních zemí, kde dodnes žijí v uprchlických táborech.⁶⁰⁷

Křesťanská arabská komunita v Izraeli a Palestině má mnoho společného, zejména historické a kulturní kořeny, kdy tvořila jednotný celek v rámci osmanské správy. Od roku 1948 se ale jejich cesty rozešly a výrazně vyšší počet křesťanů je na rozdíl od palestinských území ve státě Izrael. Šlajerová uvádí, že v roce 2009 bylo v Izraeli asi 120 000 a v Palestině méně než 50 000 křesťanů.⁶⁰⁸ Na území Izraele žijí vedle Židů a křesťanů také sunnitští muslimové a drúzové. Zdůrazňování, že palestinsko-izraelské spory jsou náboženského charakteru, podkopává skutečnost, že až 44 % izraelských Židů se považuje za nenáboženské.⁶⁰⁹ Postavení křesťanských církví není příliš pevné ani v jedné oblasti. V Izraeli se církve obávají jakkoliv politicky projevit, aby nezrazovaly svou palestinskou národnost a zároveň na sebe příliš neupozorňovaly. Požadavky státu Izrael na spořádané občany jsou během stále probíhajícího izraelsko-arabského konfliktu značné. Křesťané zde mají postavení spíše „občanů druhé třídy“ a v mnohém čelí diskriminaci na úkor privilegovaného židovského izraelského obyvatelstva.⁶¹⁰

Kromě nejisté budoucnosti ve vlasti čelí místní křesťané komplikacím přicházejícím ze Západu, odkud by spíše očekávali pomoc v nouzi. Svatá země je

⁶⁰⁶ Matthews, Elizabeth, *The Israel-Palestine Conflict. Parallel Discourses*, Abingdon: Routledge, 2011; Caplan, Neil, *The Israel-Palestine Conflict. Contested Histories*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2010; Čejka, Marek, *Izrael a Palestina: Minulost, současnost a směřování blízkovýchodního konfliktu*, Brno: Barrister and Principal, 2007; ad. Ke sporům sionistů a Palestinců koncem osmanské vlády viz např.: Beška, Emanuel, „Arabsko-sionistické konflikty v Palestině před rokem 1914“, *Nový Orient*, 3/2008, s. 21 – 25.

⁶⁰⁷ Málodky bývá zmiňováno, jak zásadní význam má pro budoucnost Palestiny jako samostatného státu právě osud těchto uprchlíků, kteří již přes 60 let žijí internováni v táborech bez základních občanských práv. Jejich případný návrat do země bude podle mého názoru znamenat větší problém než vliv Hamásu na místní politiku. Nikdo z politiků se totiž otevřeně nezabývá tím, co způsobí propuštění *de facto* vězňů a jejich potomků, kteří ani jiný způsob života neznají.

⁶⁰⁸ A počty se nadále snižují kvůli nestabilní bezpečnostní situaci. Otázkám, jak se vyrovnat s odchodem tohoto „lidského potenciálu“, se věnuje například *Al-Liqa Center*, palestinská křesťansko-muslimská platforma.

⁶⁰⁹ Údaje podle průzkumu z roku 2009. US Department of State, *International Religious Freedom Report 2009*, dostupné online na: <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2009/127349.htm>, (cit. 5. 10. 2010).

⁶¹⁰ Šlajerová, M., *Palestinská církev dnes*, s. 92.

stále považována církvemi ve světě za „páté evangelium“, tedy za zemi dosvědčující Kristovo dílo. Církev se proto snaží co nejvíce zakládat a podporovat vlastní sbory v oblasti, čímž posilují také ekumenické aktivity. Kvůli komplikované komunikaci přes hranice Palestinské samosprávy dosud nebyvala intenzivní ekumenická spolupráce zvykem. Nyní tedy funguje v omezeném měřítku alespoň v oblasti akademické, sociální, umělecké nebo mírotvorné. Církev, hledající ve svých západních spoluvěrcích oporu, se však paradoxně někdy ocitají pod silnou kritikou křesťanských sionistů, kteří jim vyčítají arabskou národnost a jejich odmítavý postoj ke státu Izrael.

O mezináboženských aktivitách lze hovořit jen těžko, protože přetrvávající konflikt je vlastně znemožňuje. Přesto palestinská vláda v roce 2002 ustanovila Úřad pro mezináboženský dialog a již dříve se její zmocněnci účastnili různých konferencí a diskusí o mezináboženském dialogu a soužití, které pořádají pravidelně vlády či univerzity většiny blízkovýchodních zemí, včetně například univerzity v Betlémě. Uvedme tedy několik nejzajímavějších skupin a organizací. Z řad protestantských církví, které mají v regionu své sbory již od 19. století, zde významně operuje například Evangelická církev v Německu (*Evangelische Kirche in Deutschland*), která v rámci svých misijních aktivit zřídila již v roce 1900 v Jeruzalémě a Ammánu nadaci Německý evangelický institut starověkých studií ve Svaté zemi (*Deutsches Ev. Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes*).⁶¹¹ Kromě studia historie institut významně přispívá k rozvoji evangelické církve a teologie v regionu. Každý rok zde studuje několik studentů se stipendijní podporou a institut spolupracuje s významnými vědeckými ústavy v regionu i v Německu. Spolupracuje také s Evangelickým centrem pro poutnictví a setkávání, které sídlí ve starém Jeruzalémě (*Ev. Pilger- und Begegnungszentrum*).⁶¹² Působí zde také řada organizací římskokatolických a ekumenických poskytujících vzdělávací i sociální služby.⁶¹³

Ekumenické aktivity v regionu nejvýznamněji reprezentuje např. Rada církví na Středním východě (*Middle East Council of Churches*)⁶¹⁴ skrze svůj Odbor služeb palestinským uprchlíkům (*Department of Service to the Palestine Refugee*)⁶¹⁵

⁶¹¹ <http://www.deiahl.de>; <http://www.dei-amman.de>.

⁶¹² <http://www.evangelisch-in-jerusalem.org>.

⁶¹³ Podrobněji o nich pojednává předmluva autorky k překladu dokumentu Palestinian Kairos. Děkanovská, Kateřina, „Palestinský kairos – Moment pravdy“, *Studia theologica*, 4/2010, s. 95 – 101.

⁶¹⁴ <http://www.mec-churches.org>.

⁶¹⁵ <http://www.neccgaza.org>.

v pásnu Gazy. Rada a její předchůdkyně (první vznikla roku 1956) pracují v Palestině již od 50. let minulého století. Odbor se věnuje zejména pomoci nejvíce ohroženým uprchlíkům, tj. dětem, seniorům a handicapovaným, organizuje projekty na podporu angažovanosti žen a mládeže v komunitách, vzdělávací projekty a snaží se poskytovat nejnutnější zdravotnické a hygienické služby. Poskytuje také pomoc při získávání vyššího vzdělání a zaměstnání mladým lidem a ženám.

Působí zde také Světová rada církví, která se angažuje v pomoci palestinským křesťanům již od počátku konfliktu, kdy podporovala ekumenické sblížení a spolupráci místních církví a v průběhu let organizovala mírové konference a návštěvy v Palestině. V roce 2002 ustanovila Světová rada církví v rámci „Dekády za překonávání násilí“ (2001 – 2011)⁶¹⁶ zmíněný program „Ekumenického doprovázení v Palestině a Izraeli“ (II. část, kapitola 1.2.1). Pracovníci programu kromě sociální práce pomáhají v běžných aktivitách komunit, nebo píší zprávy do médií a zpracovávají analýzy o životě a potřebách Palestinců, které často slouží jako podklady nejvyšším politickým orgánům.

Z katolické strany zde nalezeneme důležitá pracoviště vedená františkánskou misí *Custodia Terrae Sanctae*.⁶¹⁷ Jejich činnost zahrnuje péči o místní církevní památky a udržování chodu římskokatolických obcí a klášterů, ale pečují také o poutníky. Jádrem jejich působení však leží v provozování škol, vzdělávacích a studijních center, sociálních zařízení, péči o chudé i výstavbě bytových komplexů. V Jeruzalémě vedou Křesťanské informační centrum.⁶¹⁸ V Palestině i Izraeli pracuje také celá řada badatelských center pod hlavičkami různých církví či společenstev, která se zabývají možnostmi řešení válečného konfliktu, případnou následnou restorací zemí, ale také teologickým studiem.

V Izraeli samotném se mezináboženskému dialogu poměrně daří, přihlédneme-li k celkové situaci. V první řadě jde o dialog v běžném životě, protože na některých místech se dosud zachovaly společné izraelsko-arabské vesnice – např. Neve Šalom/Wahad al-Salam, kde děti chodí i do společné školy. Působí zde také zmíněná *Israel Interfaith Association* (Izraelská mezináboženská společnost)⁶¹⁹ nebo *Interfaith*

⁶¹⁶ <http://www.overcomingviolence.org>.

⁶¹⁷ <http://www.custodia.org>.

⁶¹⁸ <http://www.cicts.org/CICmainin.htm>.

⁶¹⁹ <http://www.uni-leipzig.de/~judaica/i-faith/index2.htm>.

Encounter Association (Společnost pro mezináboženské setkávání).⁶²⁰ Můžeme zmínit také celosvětově působící organizaci *World Congress of Imams and Rabbis for Peace* (Světový kongres imámů a rabínů pro mír),⁶²¹ ale organizací a iniciativ je mnohem více.⁶²²

6. Jordánsko

Hášimovské království Jordánsko má bohatou historii politickou, kulturní i etnickou. Po skončení osmanské nadvlády se země ujala britská mandátní správa a v roce 1946 přijal moderní stát ústavu, čímž se přetvořil v konstituční monarchii. Ta se sice profilovala jako muslimský stát, ale ústava, ačkoliv obsahuje *šari'u*, velmi jasně vymezuje dostatečná práva minoritních skupin obyvatelstva. Křesťané zde byli v minulosti spíše nevýznamnou skupinou, ale v 19. století začali do země přicházet římskokatoličtí a protestantští misionáři a jejich práce nesla ovoce v podobě masivních konverzí k těmto dosud nepříliš známým konfesím. Křesťané tak začali ve společnosti nabývat na významu, protože díky vlivu západních církví se mohli vzdělávat, a proto získávat lukrativní posty ve státní správě.

V současné době žije v zemi většina sunnitských muslimů a jen asi 150 000 křesťanů a malé komunity drúzů, ší'itů a jiných věr. K tomu je potřeba počítat s několika sty tisíci registrovaných (a neregistrovaných) uprchlíků z řad muslimů i křesťanů, především Palestinců a Iráčanů.⁶²³

Křesťané požívali značné volnosti ve veřejném působení již od počátku moderního státu a královská rodina podporovala dobré mezikomunitní vztahy. Ačkoliv islám byl vždy státním náboženstvím a vzhledem k původu vládnoucí rodiny má islám tradičně významné postavení, bylo Jordánsko proslulé nezávislostí státního aparátu i veřejného života na víře. Po roce 1989 však nastala změna a díky demokratizaci politiky, která dovolila vstup politických stran a opozičních hnutí do parlamentu, se do vlády dostala politická strana jordánské buňky Muslimských

⁶²⁰ <http://interfaithencounter.wordpress.com>.

⁶²¹ <http://www.imamsetrabbins.org>.

⁶²² Nejde jen o organizace, ale i o dílčí počiny jednotlivců, např. delegace rabínů z jedné vesnice na Západním břehu Jordánu. Palestine Note, „Rabbis from settlement bring message of peace to village of mosque attack“, dostupné online na: <http://palestinernote.com/blogs/news/archive/2010/10/06/rabbis-from-settlement-bring-message-of-peace-to-village-of-mosque-attack.aspx>, (cit. 24. 2. 2011).

⁶²³ Údaje podle průzkumu z roku 2009. US Department of State, *International Religious Freedom Report 2009*, dostupné online na: <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2009/127350.htm>, (cit. 5. 10. 2010).

bratří.⁶²⁴ Počátkem roku 2011 se však situace zásadně změnila a Jordánsko zasáhla vlna protestů proti nedemokratickým praktikám vlád šířící se od Maroka až po Irák. Země podlehlá protestům a král byl nucen rozpustit vládu.⁶²⁵ Budoucnost ukáže, jak se nové uspořádání podepíše na vztazích s křesťanskou minoritou.

Křesťanské církve tvoří široké spektrum původních arabských i imigrantských církví a vedle nich se v zemi objevují protestantské církve z Evropy a Asie. Ekumenické vztahy v Jordánsku příliš nekvetou. Možná je příčinou mírné společenské klima, které například na rozdíl od Palestiny nenutí církve spolupracovat. Rada církví Středního východu (*Middle-East Council of Churches*) nepracuje příliš efektivně. Spíše je zaštiťující organizací pro příležitostná společná vystoupení církevních představitelů při oficiálních příležitostech. Její nejvýraznější aktivity, jak jsme viděli, směřují spíše na pomoc palestinským uprchlíkům.

Ekumenismus žije spíše mezi řadovými věřícími, kteří rádi chodí na ekumenické bohoslužby a pěstují dobré ekumenické vztahy. Ekumenický poklid však narušují evangelikální církve, které do země přicházejí až v posledních dekáдах a neznají místní prostředí.⁶²⁶ Svoji misií, kterou proselytizují pravoslavné křesťany, ale konvertují i muslimy, působí v náboženských komunitách neklid a narušují tím dlouholetou tradici, která zakazuje vzájemné křesťanské proselytizování, ale také evangelizaci zde výjimečně tolerantní muslimské majority.⁶²⁷

Vláda se jako jedna z mála na světě intenzivně angažuje rovněž v organizaci mezináboženského dialogu. Tomu se věnuje dokonce několik institucí vedených a patronátem zaštitěných jordánskou královskou rodinou. V roce 1994 vznikl v jordánském Ammánu Královský institut pro mezináboženská studia (*Royal Institute for Inter-Faith Studies*, RIIFS, který založil bratr bývalého hášimovského krále Husajna Princ El Hasan Bin Talál. Sám institut se profiluje jako „místo v arabském světě pro interdisciplinární studium a racionální diskusi o náboženství a

⁶²⁴ Islámská akční fronta (*Džabhat al-'Amal al-Islami*) získala v nové vládě resort Ministerstva vzdělání a v linii se svou doktrínou se snaží stále zintenzivňovat vliv islámu na veřejný život. To samozřejmě vyvolává nelibost křesťanů ale i samotné vlády.

⁶²⁵ Západní komentátoři upozorňovali na hrozbu svého druhu „islamistické revoluce“, pokud se do vlády dostane více představitelů Muslimských bratří. Na druhou stranu je nutné vidět problém ze širší perspektivy. Jestliže se ve volbách v roce 2006 obyvatelé vyjádřili pro angažovanost islámsky profilovaných stran v politice, pak královo odmítnutí výsledku voleb bylo jistě vnímáno jako potření základních principů demokracie. Podobně je to i v dalších arabských zemích a obyvatelům počátkem roku 2011 došla trpělivost.

⁶²⁶ Škody páchané církvemi, které nemají povědomí o realitě Blízkého východu, potvrzuje také Griffith. Griffith S., *The Church in the Shadow of the Mosque*, s. 177n.

⁶²⁷ Šlajerová, M., *Palestinská církev dnes*, s. 83.

náboženských otázkách, se zvláštním zřetelem ke křesťanství v arabské a muslimské společnosti“.⁶²⁸

Institut poskytuje prostor pro studium a realizaci výzkumných záměrů pro domácí badatele a poskytuje i vedení studia pro badatele ze zahraničí. RIIFS pořádá v průměru dvě odborné konference ročně za přítomnosti jak nejuznávanějších členů mezinárodní akademické obce, tak politických či společensky významných osobností. Témata takovýchto konferencí⁶²⁹ se obvykle zabývají otázkami vzájemné reflexe křesťanů a muslimů a jejich soužití, významem náboženství v současné společnosti, otázkami migrace a jejím vztahem k náboženství, ale také vztahem islámu a vědy, lidskými právy či modernizací.

Institut má také bohatou literární produkci. V arabštině vychází od roku 1996 čtvrtletně magazín *Al-Našra*,⁶³⁰ který se zabývá otázkami globální kulturní a náboženské rozmanitosti a hodnotami v náboženstvích a kulturách sdílenými. Druhým periodikem vydávaným od roku 1999 je *Bulletin RIIFS*,⁶³¹ který má mnohem širší tématický záběr a poskytuje prostor pro uveřejňování velmi rozmanitých studií z různých oborů, jakkoliv vztažených k arabské kultuře, dějinám či společnosti Blízkého východu. Zajímavá je rovněž knižní produkce.⁶³² Institut vydal například sérii publikací o křesťanství ve východní Africe a publikuje rovněž závěry badatelských projektů uskutečňovaných svými spolupracovníky z celého světa. Mezi vydanými knihami jsou i díla Prince El Hasana.

Institut vedle všech zmíněných aktivit ale proslul nejvíce v roce 2007, kdy se stal zázemím pro iniciativu „Společné slovo mezi námi a vámi“ (*A Common Word between Us and You*), které již v roce 2004 předcházelo prohlášení Ammánské poselství (*Amman Message*).⁶³³ Dopisu, nazývaný zkráceně A Common Word, prezentuje shodné prvky islámu a křesťanství, konkrétně dvě podoby lásky – lásku k Bohu a lásku k bližnímu. Na závěr dokumentu je uveřejněna výzva ke společnému dialogu a intenzivnější snaze se poznávat a spolupracovat ve světě.

⁶²⁸ <http://www.riifs.org>.

⁶²⁹ <http://www.riifs.org/conference/confer.htm>, (cit. 7. 1. 2010).

⁶³⁰ <http://www.riifs.org/nashra/nashraopening.htm>.

⁶³¹ <http://www.riifs.org/journal/journal.htm>.

⁶³² <http://www.riifs.org/publica/publica1.htm>.

⁶³³ *Amman Message*, dostupné online na: http://www.riifs.org/nashra/Ammanmessage_e.htm, (cit. 7. 1. 2010).

Závěr

Souhrn uvedeného nás dovádí v závěru k několika soudům. Postupujme tedy poslopně podle toho, co plyne z dílčích kapitol této práce, a zdůrazněme významná zjištění pro dialog křesťanů a muslimů v Evropě.

Zjistili jsme, že různé církve se na vztah k jiným náboženstvím dívají různě. Podoby tohoto vztahu sahají od odmítnutí jakékoliv relevance pro osobní spásu člověka, přes snahy o jakési smíření postojů plynoucí z přesvědčení o stejném původu náboženských zkušeností, až po krajní relativismus. Ze zkušeností v dialogu ale paradoxně plyne, že věřící jiných náboženství spíš ocení jistou dávku exklusivismu než relativismus. Spíše je jim bližší postoj, že má víra je pro mne ta jediná platná, než pokusy teologickými kličkami tuto jedinečnost rozmělnit nejen u sebe, ale nutit k ní i ty ostatní.

Specifika dialogu muslimů a křesťanů se ukázala jako velmi široká a zároveň složitá. Zejména chápání Boží Trojice a Synovství Ježíše Krista zůstává neřešitelným rozdílem, který však v praxi nemusí působit až takové potíže. Rozdíly zůstávají součástí identity obou stran dialogu a je s nimi počítáno. Ukázalo se však, že dialog o pojetí Boha může být velmi zajímavý a pro obě strany prospěšný, protože se jim prostírá nová odlišná dimenze v podstatě téhož. Význam to ale podle mého názoru zatím může mít spíše pro jednotlivce než pro teologickou orientaci obecně. Objevili jsme i významné styčné body zejména ze společenského života a etiky, které se v další části ukázaly být nejčastějšími předměty spolupráce.

V poslední kapitole první části jsme se věnovali problematice imigrace obyvatel z muslimských zemí do Evropy a procesům jejich akulturace a tvorby nové identity. Domnívám se, že právě evropský či obecně západní kulturní a politický prostor se postupně stane prostředím, kde se začne více projevovat rozdíl mezi náboženstvím a kulturou. Muslimové se sice navzdory očekáváním masově nesekularizovali, ale i tak je jasně patrné, že vztah mezi kulturou a náboženstvím se u nich mění. Mnozí navenek žijí stejným způsobem jako jejich evropští sousedé, ale doma a v srdci uchovávají islámskou víru, kterou navíc rozvíjejí velmi osobitým způsobem. Menší část evropské muslimské populace se rozhodla kulturní prvek své identity zásadně posílit. S rostoucím povědomím Evropanů o islámu a způsobu, jak formoval a

formuje společnost, je stále těžší některé zvyklosti vydávat za nábožensky podložené a muslimové tuto skutečnost často přijímají a dále rozvíjí jako formu vnitřní sebe-reformace. Tyto pozitivní projevy integrace (byť příznivcům asimilace pozitivní nepřipadají) ale nelze zcela generalizovat. Stejně jako v evropské společnosti zůstávají skupinky vyznávající určitou formu sociální a kulturní deviace (neonacisté či prostí kriminálníci), bylo by naivní očekávat, že mezi Evropany pocházejícími z muslimských zemí se tyto jevy vyskytovat nebudou.

Jak jsme viděli, hnutí a organizace založené na islámu hrají v těchto procesech zcela neopomenutelnou roli a pro společný dialog s křesťany důležitým partnerem. Je evidentní, že ne všechny tyto skupiny mají dialog s křesťany mezi svými cíli a některé jej přímo odmítají. Přesto je ale nutné je brát v potaz, nesnižovat jejich význam v zajištění chodu muslimských komunit a jejich náboženského života a jako takové je přijmout za součást evropské muslimské reality. Jak jsme viděli, některé se během let zcela obrátily proti své původní rétorice i činnosti (např. turecká hnutí) nebo se jejich činnost odlišuje podle regionu (zejména Muslimští bratři) a v integraci i mezináboženském dialogu nyní mohou zastávat mnohem respektovanější a pozitivnější úlohu.

Variabilita evropských muslimských skupin dokresluje skutečnost, že uvnitř nich probíhá bouřlivý zápas o nalezení místa ve světě, který zároveň velmi silně ovlivňuje postavení islámu v očích majoritní společnosti. Rozdílné názory na integraci či dokonce vznik „euroislámu“ jsou rozmístěné napříč všemi komunitami a dosud nevykrystalizovaly v pevné organizační celky. Jestliže si tedy evropské státy přejí, aby jejich muslimští obyvatelé zakládali centrální organizace, které by vládám umožňovaly snáze muslimy komunikovat, pak budou muset zřejmě počkat, až budou komunity připravené sledovat společné cíle pod společným vedením. Domnívám se, že to je ale velmi naivní a nereálná představa. Stejně jako není jedna církev ani jedna politická strana, tak i muslimové mají na věci různé názory a jejich reprezentace tedy rovněž nebude unifikovaná.

V některých zemích se samozřejmě církve sjednocují do ekumenických rad, aby tak posílily svůj vliv ve společnosti.⁶³⁴ V jiných evropských zemích ale církve

⁶³⁴ Např. v českém prostředí se díky Ekumenické radě církví podařilo dosáhnout mnoha důležitých dohod mezi církvemi a státem, zejména v oblasti pastorační péče v bezpečnostních složkách státu či zdravotnických zařízeních. Na druhou stranu, římskokatolická církev stojí mimo tuto radu a přesto je díky svému významu součástí dohod.

uzavírají své dohody se státem nehledě na ekumenické rady. Domnívám se, že je tedy spíše třeba vycházet z dané situace ve státě a neprosazovat nutně systém, který vlastně není potřeba. Jak jsme viděli, např. ve Švédsku stát umožnil rozvoj muslimských organizací a jejich aktivit mnohem dříve, než ke vzniku zastřešujících organizací došlo.

Ať už bychom trvali na první variantě nebo připustili druhou, vždy musíme mít na paměti časový horizont sociálních proměn. Vezmeme-li v potaz, kolik staletí uběhlo, než se roztříštěné křesťanské církve dokázaly v pokoji posadit k jednacímu stolu a sledovat společné cíle (a z praxe víme, jak obtížné je to často i nyní, po dekáдах ekumenické spolupráce), není zkrátka možné vyžadovat po muslimských organizacích, které se často poprvé sešly všechny na jednom místě až v 70. letech minulého století, aby po pouhých 40 letech skokem přešly k modelu spolupráce, jaký mají křesťanské církve. Jejich identita se v novém prostředí mění, hledají své místo ve společnosti i v rámci *ummy*. Teprve pak budou moci začít definovat své cíle a hledat vzájemnou shodu. Mezináboženský dialog může být v tomto procesu významnou pomocí, protože křesťané tak mohou muslimům pomoci vyvarovat se některých chyb. Bude-li však okolní společnost otevřeně nepřátelská, celý proces se výrazně zpomalí a zkomplikuje.

V části o praktické podobě křesťansko-muslimského dialogu jsme viděli, jak moc se jednotlivé evropské země i celé regiony liší jedny od druhých. Jinými slovy, jakkoliv se EU snaží o vytvoření společné imigrační strategie, integrace a další procesy spojené s přítomností muslimů v evropských zemích jednoduše unifikované být nemohou a ani by neměly být. Je zřejmé, že státy, do kterých tito imigranti proudí ve velkém množství již delší dobu, mají větší zkušenosti s jejich integrací. Nutně to ale neznamená, že jejich strategie je v jejich vlastním kontextu funkční. Jak jsme si mohli povšimnout, některé země bychom mohli považovat za úspěšné (Švédsko, Španělsko, Rakousko, Albánie), ale přesto takto nemůžeme usuzovat bez zjednodušení. Vždy je nutné mít na paměti, že jakkoliv pokojné se soužití s muslimy v těchto zemích zdá být, vždy je doprovázeno problémy na obou stranách a je výsledkem velmi obtížného procesu hledání kompromisu. Vždy tedy zůstane skupina, která výsledný stav odmítá a někdy jej dokonce i veřejně sabotuje slovy i činy. Dále je v každé společnosti přítomno určité procento sociální deviace, které není možno zcela zahrnout do těchto projevů nesouhlasu s integračním procesem. Jakékoliv

hodnocení úspěšnosti či neúspěšnosti vlád a společností s přijetím a integrací imigrantů (konkrétně z muslimských zemí) tedy nelze odbýt a je potřeba svůj soud stratifikovat na dílčí kritéria daného prostředí.

Pro dialog křesťanů a muslimů jsou tyto rozdíly důležitým faktorem úplně stejně. V každé zemi (ale i dílčí oblasti) musí místní křesťanské a muslimské komunity reagovat na dění kolem sebe, které se často značně liší i od situace v jiné části země – zejména pokud mají místní samosprávy široké pravomoci a úpravy náboženského života ve veřejném prostoru řeší jiným způsobem (to je situace například Velké Británie). Primárním cílem spolupráce je tedy vyjít vstříc potřebám obou místních komunit, případně celku veřejnosti (například sociálními službami). Samozřejmě se někdy objevují projekty zaměřené na celoevropské dění (zejména různé mezinárodní semináře) i na dění v zemích mimo Evropu (modlitební setkání, sbírky, přednášky, petice a demonstrace). Na druhou stranu, v případě některých otázek nebo problémů mimo Evropu ani tyto komunity nemají větší nástroje pomoci a nelze tedy očekávat, že by organizovaly nějakou větší pomoc či protest.

Přesto mohou být politická a závažnější sociální témata předmětem úspěšné spolupráce a dialogu. Příkladem je zejména oblast Balkánského poloostrova, kde je soužití křesťanů a muslimů dějinně zatíženo válečnými konflikty a sociální segregací. Za pomoci mezinárodních organizací byl v Bosně a Hercegovině, Bulharsku či Makedonii iniciován dialog náboženských komunit na politické úrovni, protože, na rozdíl od většiny Evropy, náboženství zde hrají v politickém životě stále velmi silnou roli a snahy o smíření musí mít podporu náboženských autorit. Ačkoliv výsledky zatím nelze relevantně hodnotit, již sama existence počínajícího dialogu je pozitivním jevem, který ale zejména v Bulharsku a Makedonii musí získat širší podporu a zájem veřejnosti. Podobná situace je v Řecku, kde je budoucnost dialogu Řecké pravoslavné církve s muslimy do velké míry závislá na zlepšení postavení křesťanů v Turecku a politickém řešení vztahů na Kypru. Otázky smíření, nápravy křivd, navrácení a opravy majetků, rovného postavení majoritního a minoritního náboženství – to jsou hlavní témata křesťansko-muslimského dialogu na Balkánském poloostrově a v Turecku. Dialog v Syropalestině se zaměřuje spíše na zachování křesťanských církví v oblasti a snížení emigrace. V Izraeli a Palestině je dialog omezen téměř pouze na humanitární pomoc ze Západu.

Témata dialogu a spolupráce se také liší podle obecných trendů ve společnosti. Jestliže se velkému zájmu těší například environmentalistika a ekologie, jako ve Skandinávii, můžeme podobně jako ve Švédsku očekávat společné akce v tomto směru. Pobaltí má hlavní zájem na vyrovnání vztahů původních obyvatel s národy, které do oblasti přišly za carské a sovětské vlády. Střední Evropa řeší především otázky národnostních minorit jako takových (zejména postavení Romů) a ekonomickou stabilizaci. V tomto ohledu zřejmě pro dialog není takové využití, a proto pokud již v této oblasti dialog probíhá, kromě podpory sociálně slabých a vyloučených nesleduje obecné trendy, ale spíše se drží tradičních témat obecné etiky, významu náboženského života apod. To může být také ovlivněno obecně nepřilíh dobrým postavením muslimů (Polsko, Slovensko) nebo náboženství jako takového (Česko).

Hlavní oblasti dialogu v zemích západní Evropy můžeme popsat v termínech integrace cizinců a snížení ekonomické zátěže imigrace, sociální reformy iniciované imigranty, ale také zlepšování sociálního systému, kdy politika začíná „objevovat“ potenciál náboženských společností a jejich sociálních organizací. Dialog pak samozřejmě směřuje k podpoře integrace a tvorby evropské identity muslimů, ke snížení kriminality a sociálních deviací mezi imigranty, k posílení sociálních aktivit náboženských komunit, ale také k posílení veřejné prezentace náboženství, která jsou v některých zemích (Francie, Velká Británie) cíleně vytlačována z veřejného prostoru. Dialog se pak zabývá otázkami, jak se vyrovnat se sekularizací a jak posílit autenticitu náboženství (to se týká také Německa).

Jižní Evropa samozřejmě nejvíce řeší otázky imigrace, legální i ilegální. Jakožto „narázníková“ oblast, kam přichází nejvíce uprchlíků a imigrantů z Afriky a Asie, je přirozeně negativními vlivy imigrace zatížena nejvíce. Protože jde ale většinou o státy, které samy nemají stabilní politickou ani hospodářskou sféru, dialog křesťanů a muslimů se musí přirozeně vyrovnávat s mnohem závažnějšími a akutnějšími problémy, než je integrace. Zde náboženské komunity sdílí spolu se státním aparátem (či jej mnohdy zcela nahrazují) zajištění nejzákladnějších potřeb imigrantů, aby se zabránilo nepokojům a vysoké kriminalitě. Řešení problémů ale mezináboženský dialog samozřejmě nemůže přinést, a proto zatím zůstává na nejisté půdě bez větších výsledků. Lépe můžeme hodnotit dialog zaměřený na šíření povědomí o islámském kulturním dědictví Středomoří, který určitým způsobem

zmírňuje negativní konotace spojené s islámem a muslimy, způsobené právě imigrací a nedostatečnou integrací.

Na základě již známých informací také můžeme usoudit, že čím nižší etnická a spirituální variabilita muslimské populace, tím snáze bylo možné dosáhnout shody. Srovnáme-li například Dánsko s nejrozmanitější muslimskou populací a Norsko s poměrně homogenní populací tří největších etnik, tento úsudek se může zdát relevantní. Ovšem Francie či Belgie hostí většinou Maročany a Alžírany a Německo Turky a se situací v Norsku nemůžeme tyto země srovnávat. Domnívám se tedy, že svůj vliv má do velké míry také přístup vlády, která buď může zaujmout postoj konstruktivní (jako v Norsku či Švédsku) nebo represivní (jako ve Francii, Dánsku či Německu). Úplně odlišná je situace na Balkáně, kde etnicita je příčinou sporů, byť jde v podstatě o malé množství etnik.

Křesťansko-muslimský dialog má tedy v Evropě silnou základnu a velmi dobře se rozvíjí v závislosti na místním kontextu. Lze usuzovat, že v oblastech, kde má dialog aktivní podporu místních autorit (především Švédsko, Norsko, Velká Británie), se bude rozvíjet rychle i nadále a může dosáhnout velmi dobrých výsledků i v oblasti integrace imigrantů. V zemích, jako je Bulharsko či Makedonie, je dialog *de facto* tažen zájmem vlády a můžeme doufat, že to bude mít brzy za následek přesun iniciativy z vládních do náboženských struktur. Ve střední Evropě a Pobaltí, kde imigrace muslimů teprve začíná, se dialog bude zřejmě rozvíjet podle aktuální nutnosti, ale protože do těchto zemí přichází spíše jiná etnika, mezináboženský dialog se možná bude orientovat primárně na ně.

Je ale zřejmé, že dialog bude mít společensky pozitivní a viditelné výsledky pouze tehdy, když se stane zájmem všech stran včetně státu a bude doprovázen adekvátními společenskými i legislativními změnami. Jen tak se muslimové stanou integrální součástí evropské společnosti bez sociální stigmatizace. Výsledky v oblasti náboženského života již přináší velmi dobré a dvě velká evropská náboženství se tak stávají dobrými sousedy. Větší percepcí domácích náboženských skupin by evropská společnost mohla překlenout mnohá nepochopení a vyhnout se i dalším sociálním potížím. Větší propagací dialogu a zapojením sekulárních veřejných autorit je snad možné toho docílit.

Bibliografie

Prameny

- A Common Word between Us and You*, dostupné online na:
<http://www.acommonword.com/index.php?lang=en&page=option1>, (cit. 23. 3. 2011)
- Amman Message*, dostupné online na:
http://www.riifs.org/nashra/Ammanmessage_e.htm, (cit. 7. 1. 2010)
- Cairo Declaration A Common Word, 2008*, dostupná online na:
http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20080226_cairo-declaration_en.html, (cit. 8. 3. 2011)
- Council of Europe, *Community Ethnic Relations Report*, dostupné online na:
http://www.coe.int/t/dg3/migration/Documentation/Series_Community_Relations/MG-CR%20_91_%201_community_ethnic_relations_report_en.pdf#xml=, (cit. 4. 2. 2010)
- CPCE, „Liebfrauenberg Deklaration“, dostupné online na:
<http://www.leuenberg.eu/daten/File/Upload/doc-9391-1.pdf>, (cit. 10. 12. 2010)
- Deklarace *Nostra Aetate*, in: *Dokumenty Druhého vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2002
- Final Declaration A Common Word, Rome*, dostupná online na:
http://acommonword.com/en/attachments/108_FinalFinalCommunique.pdf, (cit. 8. 3. 2011)
- Final Declaration A Common Word, Yale*, dostupná online na:
http://www.yale.edu/faith/downloads/Yale_Common_Word_Conf_2008_Final_Decl.pdf, (cit. 8. 3. 2011)
- Final Statement „Catholiques et Musulmans dans la France d'aujourd'hui“*, ^{Lurdes}, dostupné online na: http://assembleepleniere.cef.fr/share/dlm/pdf/20071108catholiques_musulmans, (cit. 24. 2. 2011)
- Chrétiens et musulmans en dialogue dans une société sécularisée. Repères exégétiques, théologiques, culturels et sociologiques*, 35. Dossier du Secrétariat pour les Relations avec l'Islam N°5, (místo vydání neuvedeno): Secrétariat pour les Relations avec l'Islam 1988
- Christian Muslim Forum, *Living Together with Faith*, online dostupné na:
http://www.christianmuslimforum.org/images/uploads/CD6_Strategy_Outline_Final.pdf, (cit. 13. 1. 2011)
- Church and Society Commission of the CEC, *European Integration – A way forward? Churches in Europe contributing to Europe's future: framework and issues*, Bruxelles: Conference of European Churches, 2009
- Church of Finland, *Our Church. A Community in Search of Unity*, Helsinki: Church of Finland, 2009
- International Religious Freedom Report 2009*, dostupné online na:
<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2009/127349.htm>, (cit. 5. 10. 2010)
- Islam in Europe Committee, *Christians and Muslims: Praying Together?*, dostupné online na: http://cid.ceceurope.org/fileadmin/filer/cid/Doc_Interreligious_Dialogue/PrayingtogetherE.pdf, (cit. 26. 11. 2010)
- Islam in Europe Committee, *Marriages between Christians and Muslims*, dostupné jako odkaz online na:
<http://www.ccee.ch/index.php?PHPSESSID=r9435ef3n1ckbpejagdsagspl1&na=2,6,0,0,e>, (cit. 26. 11. 2010)

Islam in Europe Committee, *Meeting Muslims?*, dostupné online na: http://cid.ceceurope.org/fileadmin/filer/cid/Doc_Interreligious_Dialogue/MeetingMuslims.pdf, (cit. 26. 11. 2010)

Islam in Europe Committee, *Réciprocité. Eléments de réflexion à l'intention des Églises en Europe*, dostupné jako odkaz online na: <http://www.ccee.ch/index.php?PHPSESSID=r9435ef3n1ckbpejagdsagspl1&na=2,6,0,0,e>, (cit. 26. 11. 2010)

Islam in Europe Committee, *The education of young Christians and Muslims in a pluralist Europe*, dostupné online na: http://cid.ceceurope.org/fileadmin/filer/cid/Doc_Interreligious_Dialogue/LettertotheChurchesinEurope.pdf, (cit. 26. 11. 2010)

Islam in Europe Committee, *The presence of Muslims in Europe and the theological training of pastoral workers*, dostupné online na: <http://www.ccee.ch/ressourcen/download/20080515190721.pdf>, (cit. 26. 11. 2010)

Islam in Europe Committee, *The role of the Christian churches in a pluralistic society, as seen by the Muslims of Europe*, dostupné jako odkaz na: <http://www.ccee.ch/index.php?PHPSESSID=r9435ef3n1ckbpejagdsagspl1&na=2,6,0,0,e>, (cit. 26. 11. 2010)

Islam in Europe Committee, *Final Statement from a Conference „Being a Citizen of Europe and a Person of Faith“*, dostupné online na: http://cid.ceceurope.org/fileadmin/filer/cid/Doc_Interreligious_Dialogue/FinalStmntChristianMuslimdialogue08EN.pdf, (cit. 26. 11. 2010)

Kolektiv, *Manual on the wearing of religious symbols in public areas*, Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2009

Kolektiv, *Migration*. Geneva: World Student Christian Federation, 2008

Kolektiv, *Uppsala Interfaith Climate Manifesto*, Uppsala: Church of Sweden, 2008

Konstutce *Lumen Gentium*, in: *Dokumenty Druhého vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2002

Křížková, Martina, *Neviditelná menšina – analýza mediálního obrazu českých muslimů*, dostupná online na <http://migraceonline.cz/e-knihovna/?x=1955100>, (cit. 16. 2. 2011)

Kuftaro, Ahmad, *The way of truth*, Damascus: World Quran School, 2004

Mádr, Otto (ed.), *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha: Zvon, 1995

Martikainen, Tuomas, *Kirkko ja islam -työryhmä vuosina 1988–2008. Kirkko ja islam -julkaisu 2*, Helsinki: Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ulkoasiain neuvoston (KUN) asettama kirkko ja islam – työryhmä, 2009

Micksch, Jürgen, *Islamforen in Deutschland. Dialoge mit Muslimen*, Frankfurt a. M.: Lembeck Verlag, 2005

Osvald, Anne von, Chmelz, Andrea, *Migrants, Refugees and Human Rights. Resource Book*, Berlin: Netzwerk Migration in Europe, 2006

Prohlášení církví a náboženských společností v ČR k problematice eutanázie a doprovázení umírajících, dostupné online na: <http://tisk.cirkev.cz/dokumenty/prohlasi-cirkev-a-nabo-enskych-spolecnosti-v-cr-k-problematice-eutanazie-a-doprovazeni-umirajicich.html>, (cit. 4. 2. 2010)

Společenství církví Leuenberské konkordie v ČR, *Na cestě k jednotě*, Praha: Sít', 1996

Topinka, Daniel (ed.), *Výzkum integračního procesu muslimské komunity na území ČR (2006-07)*, dostupná online na http://aplikace.mvcr.cz/archiv2008/dokument/2007/integrace_muslimu.pdf, (cit. 12. 9. 2009)

World Council of Churches, *Ecumenical Considerations for dialogue and Relations with People of other Religions*, Geneva: World Council of Churches, 2003

World Council of Churches, *International and global Interreligious Initiatives*, Geneva: World Council of Churches, 2004
 World Council of Churches, *Striving Together in Dialogue. A Muslim-Christian Call to Reflection and Action*, Geneva: World Council of Churches, 2001
 World Council of Churches, *Guidelines on Dialogue With People of Living Faiths and Ideologies*, 1979, dostupné online viz:
<http://www.oikoumene.org/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/guidelines-on-dialogue-with-people-of-living-faiths-and-ideologies.html> (cit. 6. 9. 2010)

Použitá a doporučená literatura

Abd Al-Rahman, Awang, *The Status of the Dhimmi in Islamic Law*, Edinburgh: University of Edinburgh, 1988
 Abicht, Ludo et. al., *Islam and Europe. Challenges and Opportunities*, Lectures Forum A. and A. Leysen 2006 – 2007, UPL in Context, Leuven: Leuven University Press, 2008
 Alwall, Jonas, *Muslim Rights and Plights. The Religious Liberty Situation of a Minority in Sweden*, Lund: Lund University Press, 1998
 Amiraux, Valérie, *Breaching the infernal cycle? Turkey, the European Union and religion*; in: Al-Azmeh, A., Fokas, E. (eds.) *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, New York, Cambridge: Cambridge University Press, 2007
 Anwar, Anjum, Chivers, Chris, *Local authorities and interreligious dialogue from a United Kingdom perspective – A missed opportunity*, in: Skard, Halvdan et alia, *Gods in the city. Intercultural and Inter-religious Dialogue at local level*, Strasbourg: Council of Europe, 2008
 Aram I., „Our Common Calling“, in: Ucko Hans (ed.), *Changing the Present, Dreaming the Future. A Critical Moment in Interreligious Dialogue*, Geneva: World Council of Churches, 2006
 Askari, Hasan, *The Qur'anic Conception of Apostleship*, in: Cohn-Sherbok, Dan (ed.), *Islam in a World of Diverse Faiths*, London: Macmillan Press Ltd., 1997
 Ayoub, Mahmoud *Dhimmah in the Qur'an and Hadith*, in: Omar, Irfan A. (ed.), *A Muslim View of Christianity. Essays on Dialogue by Mahmoud Ayoub*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 2007
 Ayoub, Mahmoud, *Islam and Christianity. Between Tolerance and Acceptance*, in: Omar, Irfan A. (ed.), *A Muslim View of Christianity. Essays on Dialogue by Mahmoud Ayoub*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 2007
 Ayoub, Mahmoud, *Jesus the Son of God*, in: Omar, Irfan A. (ed.), *A Muslim View of Christianity. Essays on Dialogue by Mahmoud Ayoub*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 2007
 Ayoub, Mahmoud, *Martyrdom in Christianity and Islam*, in: Antoun, Richard T., Hegland, Mary Elaine (eds.), *Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity and Judaism*, New York: Syracuse University Press, 1987
 Ayoub, Mahmoud, *The Islamic Context of Muslim-Christian Relations*, in: Omar, Irfan A. (ed.), *A Muslim View of Christianity. Essays on Dialogue by Mahmoud Ayoub*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 2007
 Ayoub, Mahmoud, *The Miracle of Jesus. Muslim Reflections on the Divine Word*, in: Omar, Irfan A. (ed.), *A Muslim View of Christianity. Essays on Dialogue by Mahmoud Ayoub*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 2007

- Ayoub, Mahmoud, *The Need for Harmony and Collaboration between Muslims and Christians*, in: Omar, Irfan A. (ed.), *A Muslim View of Christianity. Essays on Dialogue by Mahmoud Ayoub*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 2007
- Ayoub, Mahmoud, *Toward an Islamic Christology I, II*, in: Omar, Irfan A. (ed.), *A Muslim View of Christianity. Essays on Dialogue by Mahmoud Ayoub*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 2007
- Armour, Rollin S., *Islam, Christianity, and the West: a troubled history*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002
- Armstrong, Karen, *Islám*, Praha: Nakladatelství Slovart, 2008
- Bailey, Betty Jane, Bailey, J. Martin, *Who are the Christians in the Middle East?*, Grand Rapids and Cambridge, W. B. Eerdmans Publishing Comp., 2003
- Barnes, Michael, *Theology and the dialogue of religions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002
- Bauschke, Martin, *Jesus im Koran*, Köln: Hermann Böhlau, 2001
- Bečka, Jiří, Mendel, Miloš, *Islám a české země*, Olomouc: Votobia, 1998
- Berger, Peter L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday, 1967
- Bonham, John Milton, *Secularism: Its Progress and Its Morals*, New York and London: G. P. Putnam's Sons, 1894
- Boublík, Vladimír, *Teologie mimokřesťanských náboženství*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000
- Bougarel, Xavier, *Bosnian Islam as „European Islam“: limits and shifts of a concept*, in: Al-Azmeh, A., Fokas, E., *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, New York, Cambridge: Cambridge University Press, 2007
- Buber, Martin, *Ich und Du*, Leipzig: Insel-Verlag, 1923
- Bultmann, Rudolf Karl, *Ježíš Kristus a mytologie*, Praha: OIKOYMENH, 1995
- Burgess, Peter J. (ed.), *Cultural Politics and Political Culture in Postmodern Europe*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi B. V., 1997
- Burchianti, Flora, Itçaina, Xabier, *Local authorities and inter-faith dialogue in Spain*, in: Skard, Halvdan et alia, *Gods in the city, Intercultural and Inter-religious Dialogue at local level*, Strasbourg: Council of Europe, 2008
- Burris, John P., *Exhibiting Religion. Colonialism and Spectacle at International Expositions 1851 – 1893*, Charlottesville: The University Press of Virginia, 2001
- Cajar, Tristan D., *Wahhabism. Unraveling the Myth*, Dominguez Hills: California State University, 2007
- Caldarola, Carola, *Religions and Societies. Asia and the Middle East*, Berlin: Walter de Gruyter, 1982
- Caplan, Neil, *The Israel-Palestine Conflict. Contested Histories*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2010
- Cardini, Franco, *Evropa a islám*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004
- Carroll, Jill B., *Dialog civilizací. Gülenovy islámské ideály a humanistický diskurs*, Clifton, NJ: Tughra Books, 2010
- Castle, Stephen, *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009
- Cela, Elira, *Albanian Muslims, Human Rights, and Relations with the Islamic World*, in: Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, Reading: Ithaca Press – Garnet Publishing Ltd., 1996
- Cesari, Jocelyne, *Muslim Identities in Europe: the Snare of Exceptionalism*, in: Al-Azmeh, Aziz, Fokas, Effie (eds.), *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, New York, Cambridge: Cambridge University Press, 2007

- Cesari, Jocelyne, *When Islam and Democracy Meet. Muslims in Europe and in the United States*, New York: Palgrave Macmillan, 2004
- Cohen, Robin (ed.), *Theories of Migration*, Cheltenham: Edward Elgar, 1996
- Cook, Michael, *Muhammad*, Praha, 1994
- Cragg, K., *Sandals at the Mosque. Christian Presence Amid Islam*, London: SCM Press, 1959
- Cragg, Kenneth, *The Arab Christian. A History in the Middle East*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991
- Cyprian, *Epistola ad Iubaianum*
- Čejka, Marek, Izrael a Palestina: *Minulost, současnost a směřování blízkovýchodního konfliktu*, Brno: Barrister and Principal, 2007
- Červenková, Denisa, Rethmann, Albert-Peter (eds.), *Islám v českých zemích*, Praha: Centrum pro studium migrace; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009
- D'Costa, Gavin, *Christianity and World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2009
- Dassetto, Felice, Nonneman, Gerd, *Islam in Belgium and the Netherlands: Towards a Typology of „Transplanted“ Islam*, in: Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, Reading: Ithaca Press – Garnet Publishing Ltd., 1996
- Děkanovská, Kateřina, *Kulturní specifika muslimů v ČR*, in: Scheu, Harald, Ch. (ed.), *Migrace a kulturní konflikty*, Praha: Auditorium, 2011
- DeLong-Bas, Natana J., *Wahhabi Islam. From Revival and Reform to Global Jihad*, London, New York: I. B. Tauris, 2007
- Denny, Frederik M., *Islám a muslimská obec*, Praha: Prostor, 1999
- Doležal, Martin, *O inspirovanosti Koránu*, magisterská práce, Evangelická teologická fakulta UK, 1998 (vedl M. Balabán)
- Dus, Jan A., et al., *Novozákonní apokryfy I. – III.*, Vyšehrad: Praha, 2001 – 2007
- Ebner, F., *Das Wort ist der Weg. Aus den Tagebüchern*, Wien: Hildegard Jone, 1949
- Ebner, Ferdinand, *Das Wort und die geistigen Realitäten - Pneumatologische Fragmente*, Innsbruck: Brenner-Verlag, 1921
- Esposito, John, Mogahed, Dalia, *Who Speaks for Islam? What a billion of Muslims Really Think*. New York: Gallup Press, 2007
- Esposito, John, Voll, John (eds.), *The Makers of Contemporary Islam*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2001
- Fiala, Petr, Hanuš, Jiří, Vybíral, Jan (eds.), *Autorita v abrahámovských náboženstvích. Náboženské a politické aspekty autority v judaismu, křesťanství a islámu*, Brno: CDK, 2004
- Fletcher, Richard, *Kříž a půlměsíc. Křesťanství a islám od Muhammada po reformaci*, Praha: Mladá Fronta, 2004
- Floss, Karel, et. al., *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím*, sborník z konference v Praze 25. – 26. 10. 2007, Praha: Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů, 2007
- Friedmann, Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003
- Fortier, Anne-Marie, *Multicultural horizons: diversity and the limits of the civil nation*, London: Routledge, 2008
- Fukuayma, Francis, *Konec dějin a poslední člověk*, Praha: Rybka Publishers, 2002
- Girgle, Patrik, *Kosovo*, Praha: Libri, 2009
- Glasner, Peter E., *The Sociology of Secularisation: a Critique of a Concept*, London: Routledge and P. Kegan, 1977

- Goldsworthy, Graeme, *Gospel-Centered Hermeneutics: Foundations and Principles of Evangelical Biblical Interpretation*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000
- Gombár, Eduard, *Osmanské dědictví. Šíření islámu na Balkáně*, in: Obuchová, Ľubica (ed.), *Variace na Korán. Islám v diaspoře*, Praha: Orientální ústav AV ČR, 1999
- Goody, Jack, *Islam in Europe*, Cambridge: Polity Press, 2004
- Green, Molly (ed.), *Minorities in the Ottoman Empire*, Princeton: Princeton University Press, 2005
- Griffith, Sidney H., *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton and Oxford: Princeton university Press, 2008
- Gülen, Fethullah, *Toward a Global Civilisation of Love and Tolerance*, New Jersey: The Light, 2006
- Gülen, Fethullah, *The Essentials of the Islamic Faith*, New Jersey: The Light, 2006
- Gülen, Fethullah, *The Statue of Our Souls. Revival in Islamic Thought and Activism*, New Jersey: The Light, 2005
- Haddad, Robert M., *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*, London: Greenwood Press, 1981
- Haddad, Yvonne, Y., Smith, Jane I. (eds.) *Muslim Minorities in the West. Visible and Invisible*, Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2002
- Halík, Tomáš, *K předpokladům mezináboženského dialogu*, in: Floss, Karel, et. al., *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím*, sborník z konference v Praze 25. – 26. 10. 2007, Praha: Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů, 2007
- Halliday Fred, *West Encountering Islam. Islamophobia Reconsidered*, in: Mohammadi Ali, (ed.), *Islam Encountering Globalization*, London: Routledge Curzon, 2002
- Hick, John, *Islam and Christian Monotheism*, in: Cohn-Sherbok, Dan (ed.), *Islam in a World of Diverse Faiths*, London: Macmillan Press Ltd., 1997
- Hick, John, *Jesus and Mohammad*, in: Cohn-Sherbok, Dan (ed.), *Islam in a World of Diverse Faiths*, London: Macmillan Press Ltd., 1997
- Hirt, Tomáš, Jakoubek, Marek (eds.), *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit: (antropologická perspektiva)*, Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2005
- Hjarnø, Jan, *Muslims in Denmark*, in: Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, Reading: Ithaca Press – Garnet Publishing Ltd., 1996
- Hlaváčová, Simona, *Islám ve Spojených státech amerických*, Brno: MPÚ Masarykova univerzita, 2008
- Holtz, Ttraugott, *Ježíš z Nazareta*, Praha, Vyšehrad, 1991
- Horáková, Milada, *Mezinárodní migrace a migrace cizí pracovní síly*, Praha: VÚPSV, 2003
- Hošek, Pavel, *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*, Praha: Návrat domů, 2005
- House, Jim, *Muslim Communities in France*, in: Nonneman, Gerd, Niblock, Tim, Szajkowski, Bogdan (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, Reading: Ithaca Press – Garnet Publishing Ltd., 1996
- Huntington, Samuel P., *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*, Praha: Rybka Publishers, 2001

- Christensen, Jens, *The practical approach to Muslims*, [místo neuvedno]: The North Africa Mission, 1977
- Christidis, Yorgos, *The Muslim Minority in Greece*, in: Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, Reading: Ithaca Press – Garnet Publishing Ltd., 1996
- Ilchev, Ivan, Perry, Duncan, *The Muslims in Bulgaria*, in: Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, Reading: Ithaca Press – Garnet Publishing Ltd., 1996
- Ipgrave, Michael (ed.), *Scriptures in Dialogue. Christians and Muslims studying the Bible and the Qur'an together*, London: Church House Publishing, 2004
- Jackson, John A., *Migration*, London: Longman, 1986
- Jakobsen, Christine M., *Norway*, in: Larsson, G. (eds.), *Islam in Nordic and Baltic Countries*, Abingdon, New York: Routledge, 2009
- Jan z Damašku, *Peri Haireseon*
- Jeffery, Arthur, *Materials for the History of the Text of the Quran; The Old Codices*, Leiden: Brill, 1937
- Jenkins, Philip, *God's Continent. Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2007
- Jukko, Risto, *Trinitarian Theology in Christian-Muslim Encounters*, Helsinki: Luther-Agricola-Society, 2001
- Karakaşoğlu, Yasemin, Nonneman, Gerd, *Muslims in Germany, with Special Reference to the Turkish-Islamic Community*, in: Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, Reading: Ithaca Press – Garnet Publishing Ltd., 1996
- Kepel, Gilles, *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*, Brno: Atlantis, 1996
- Kepel, Gilles, *Fitna. Válka v srdci islámu*, Praha: Karolinum, 2006
- Klapetek, Martin, *Umírání a smrt v islámu. Naplnění náboženských pravidel v realitě současného Německa*, in: Belka, Luboš (ed.), *Náboženství a tělo*, Brno: Malvern a Masarykova univerzita, 2006
- Knitter, Paul F., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985
- Kohlbrugge, Hanna, *Já, já a ještě jednou já*, Středokluky: Zdeněk Susa, 1999
- Krejší, Jaroslav (ed.), *Islam in Contact with Rival civilisations. Four Views of the Challenge and Response*, Praha: Centrum pro výzkum socio-kulturního pluralismu Filosofického institutu AV ČR, 1998
- Kropáček Luboš, *Islámský fundamentalismus*, Praha: Vyšehrad, 1996
- Kropáček, L., *Islám a západ. Historická paměť a současná krize*, Praha: Vyšehrad, 2002
- Kropáček, L., *Súfismus, Dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008
- Kropáček, Luboš, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 2006
- Kropáček, Luboš, *Globální environmentální výzva z hlediska islámu a arabských zemí*, in: Kolektiv, *Perspektivy trvale udržitelného života*, sborník přednášek, Olomouc: Univerzita Palackého, 1997
- Kropáček, Luboš, *Půlměsíc na severní obloze. Muslimové v zemích Evropské unie*; in: Obuchová, I. (ed.), *Variace na Korán. Islám v diaspoře*, Praha: OÚ AV ČR, 1999
- Kuschel, Karl J., *Spor o Abrahama. Co židy, křesťany a muslimy rozděluje a co je spojuje*, Praha: Vyšehrad, 1997
- Küng, Hans, van Ess, Josef, *Křesťanství a islám: na cestě k dialogu*, Praha: Vyšehrad, 1998

- Lapide, Pinchas, Panikkar, Raimon, *Miníme téhož Boha?*, Praha: Vyšehrad, 2003
- Laquer, Walter, *Poslední dny Evropy: humanistická Evropa nebo islamistická Eurábie?: analýza, perspektiva, prognóza, řešení*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2006
- Larsson, Göran, Sweden, in: Larsson, G. (eds.), *Islam in Nordic and Baltic Countries*, Abingdon, New York: Routledge, 2009
- Lawrence, Bruce, *O Koránu*, Praha: Beta 2007
- Lienemann-Perrin, Christine, *Mission und interreligiöser Dialog*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1999
- Lopasic, Alexander, *The Muslims in Bosnia*, in: Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, Reading: Ithaca Press – Garnet Publishing Ltd., 1996
- Machálek, Vít, *Papež Benedikt XVI. a křesťansko-muslimský dialog*, in: Floss, Karel, et. al., *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím*, sborník z konference v Praze 25. – 26. 10. 2007, Praha: Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů, 2007
- Machovec, Milan, *Ježíš pro moderního člověka*, Praha: Akropolis, 2003
- Mandaville, Peter, G., *Reimagining the Ummah? Information technology and the Changing Boundaries of Political Islam*, in: Mohammadi Ali, (ed.), *Islam Encountering Globalization*, London: Routledge Curzon, 2002
- Marcel, G., *L'homme problématique*, Paris: Aubier, 1955
- Marcel, G., *Le mystère de l'être*, Paris: Aubier, 1951
- Marcel, Gabriel, *Être et avoir*, Paris: Aubier, 1935
- Maréchal, Brigitte, *The Muslim Brothers in Europe. Roots and Discourse*, Leiden: Brill, 2008
- Markovich, Slobodan, Weaver, Eric B., Pavlovic, Vukasin (eds.), *Challenges to New Democracies in the Balkans*, Belgrad: Association of Fulbright Alumni of Serbia and Montenegro, 2004
- Martikainen, Tuomas, *Finland*, in: Kolektiv, *Yearbook of Muslims in Europe*, Vol 2, Leiden: Brill
- Martikainen, Tuomas, *Finland*, in: Larsson, G. (eds.), *Islam in Nordic and Baltic Countries*, Abingdon, New York: Routledge, 2009
- Massignon, B., *Islam in the European Commission's system of regulation of religion*, in: Al-Azmeh, A., Fokas, E. (eds.), *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, New York, Cambridge: Cambridge University Press, 2007
- Matthews, Elizabeth, *The Israel-Palestine Conflict. Parallel Discourses*, Abingdon: Routledge, 2011
- McDowall, Andy, *Modern History of the Kurds*, London, New York: I. B. Tauris, 2000
- McKiernan, Kevin, *The Kurds. A People in Search of their Homeland*, New York: St. Martin's Press, 2006
- Meier, Roel (ed.), *Global Salafism, Islam's New Religious Movement*, New York: Columbia University Press, 2009
- Mendel, M., Bečka, J. *Islám a české země*, Olomouc: Votobia, 1998
- Mendel, M., Ostránský, B., Rataj, T. *Islám v srdci Evropy. Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*, Praha: Academia, 2008
- Mendel, Miloš, *Hidžra*, Praha: OÚ AV ČR, 2006
- Mickey, Robert W., *Citizenship, Status, and Minority Political Participation: The evidence from the Republic of Macedonia*, in: Nonneman, G., Niblock, T.,

- Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, Reading: Ithaca Press – Garnet Publishing Ltd., 1996
- Millard, Allan, *Objevy z biblických časů: archeologické nálezy vrhají nové světlo na poselství Bible*, Praha: Euromedia Group – Knižní klub, 2000
- Mitchell, Richard P., *The Society of Muslim Brothers*, Oxford: Oxford University Press, 1993
- Mitri Tarek: *Christians and Muslims: memory, amity and enmities*, in: Al-Azmeh, Aziz, Fokas, Effie (eds.), *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, New York, Cambridge: Cambridge University Press, 2007
- Modood, Tariq, *Muslim Integration and Secularism*, in: Abicht, Ludo et. al., *Islam and Europe. Challenges and Opportunities*, Lectures Forum A. and A. Leysen 2006 – 2007, UPL in Context, Leuven: Leuven University Press, 2008
- Mohammadi, Ali (ed.), *Islam Encountering Globalization*, London: Routledge Curzon, 2002
- Moltmann, Jürgen, *Christianity and the world religions*, in: Hick, John, Hebblethwaite, Brian (eds.), *Christianity and Other Religions*, London: Collins Fount Paperbacks, 1980
- Moravčíková, Michaela, Lojda, Miroslav (eds.), *Islám v Európe, Zborník reферátov z rovnomennej medzinárodnej konferencie ÚVŠC a Centra pre európsku politiku 25. – 27. novembra 2005 v Smoleniciach*, Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2005
- Moravčíková, Michaela, *Náboženství na Balkáne*, Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2007
- Mounier, Emmanuel, *Místo pro člověka. Manifest personalismu*, Praha: Vyšehrad, 1948
- Müller, Zdeněk, *Svaté války a civilizační tolerance*, Praha: Academia, 2005
- Müller-Luckner, Elisabeth, *Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld*, München: Oldenbourg, 2010
- Musilová, Jana, *Turecko a Evropa: Překážky Turecka na cestě do sjednocené Evropy a evropská perspektiva Turecka*, magisterská práce na Filosofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně, 2008 (vedl Vladimír Goněc)
- Myhill, John, *Language, religion and national identity in Europe and the Middle East: a historical study*, Amsterdam: Benjamins, 2006
- Nagel, Tilman, *The History of Islamic Theology. From Muhammad to the Present*, Princeton: Markus Wiener Publishers, 2000
- Najcevska, M., Simoska, E., Gaber, N., *Muslims, State and Society in the Republic of Macedonia*, in: Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, Reading: Ithaca Press – Garnet Publishing Ltd., 1996
- Nazir Ali, Michael, *Frontiers in Muslim-Christian Encounter*, Oxford: Regnum Books, 1987
- Nereid, Camilla T., *In the Light of Said Nursi. Turkish Nationalism and the Religious Alternative*, Bergen: Universitetet i Bergen. Centre for Middle Eastern and Islamic Studies, 1997
- Neusner, Jacob (ed.), *Religious Foundations of Western Civilization: Judaism, Christianity, and Islam*, Nashville: Abingdon, 2006
- Nielsen, Jørgen, *Muslims in Western Europe*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004
- Nielsen, Jørgen, *The Question of Euro-Islam: Restriction or Opportunity?*, in: Al-Azmeh, A., Fokas, E. (eds.), *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, New York, Cambridge: Cambridge University Press, 2007

- Nonneman, G., *Muslim Communities in the New Europe: Themes and Puzzles*, in: Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, Reading: Ithaca Press – Garnet Publishing Ltd., 1996
- Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, Reading: Ithaca Press – Garnet Publishing Ltd., 1996
- Norman, Edward R., *Secularisation: New Century Theology*, London and New York, Continuum International Publ. Group, 2002
- Norris, Harry, *Islam in the Baltic. Europe's Early Muslim Community*, London, New York: I. B. Tauris Publishers, 2009
- O'Mahony, Anthony, *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land: studies in history, religion and politics*, Cardiff: University of Wales Press, 2003
- Obuchová, Lubica (ed.), *Variace na Korán. Islám v diaspoře*, Praha: Orientální Ústav AV ČR, 1999
- Owen, Roger, *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*, New York: Routledge, 2004
- Özkan, Aysha, *Estonia*, in: Larsson, G. (eds.), *Islam in Nordic and Baltic Countries*, Abingdon, New York: Routledge, 2009
- Pacini, Andrea, *Christian Communities in the Arab Middle East*, Broadbridge: Clarendon Press, 1998
- Parker-Jenkins, Marie, Hartas, Dimitra, Irving, Barrie A., *In good faith. Schools, Religion and Public Funding*, Aldershot: Ashgate Publishing Ltd., 2005
- Pedersen, Lars, *Newer Islamic Movements in Western Europe*, Aldershot: Ashgate, 1999
- Pesch, Otto H., *Druhý vatikánský koncil 1962 – 1965. Příprava, průběh, odkaz*, Praha: Vyšehrad, 1996
- Pirický, Gabriel, *Islám v Turecku: Fethullah Güllen a Nurcuovia*, Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda, 2004
- Pirický, Gabriel, *Turecko*, Praha: Libri, 2006
- Poláková, Jolana, *Bůh v dialogu: k hledání živého základu filosofické teologie*, Praha: Vyšehrad, 2001
- Pospíšil, Ctirad V., *Problematika vědění a vědomí vlastní osobní identity Ježíše z Nazareta*, Velehrad: Refugium, 1998
- Psomiades, Harry J., *The Ecumenical Patriarchate in Captivity: Problems and Prospects*, New York: Knights of St. Andrey, 1978
- Ragg, Lonsdale, *The Gospel of Barnabas*, Oxford: Clarendon Press, 1907
- Rahner, Karl, „Christianity and the Non-Christian Religions“, in: *Theological Investigations*, vol. 5, Baltimore: Helicon, 1966
- Ramadan, Tariq, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2004
- Ramadan, Tariq, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford and New York: Oxford university Press, 2009
- Ramadan, Tariq, *What I Believe*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2010
- Roy, Olivier, *Globalised Islam. The Search for a New Ummah*, London: C. Hurst & Co., 2004
- Roy, Olivier, *L'islam mondialisé*, Paris: Editions du Seuil, 2002
- Rubin, B., *The Muslim Brotherhood. The Organisation and Policies of a Global Islamist Movement*, London: Palgrave Macmillan, 2010
- Rubin, Barry (ed.), *Guide to Islamist Movements*, New York: M. E. Sharpe, 2010

- Saeed, Abdullah, Saeed Hassan, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, Aldershot: Ashgate, 2004
- Said, Edward, *Orientalismus*, Praha: Paseka, 2006
- Salajka, Milan, *Církev v ekumenickém dialogu*, Praha: Ekumenická sekce Husovy čs. bohoslovecké fakulty v Praze, 1971
- Salajka, Milan, *Modlitba věřícího společenství*, Praha: Blahoslav, 1979
- Sander, Åke, *The Status of Muslim Communities in Sweden*, in: (eds.) Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B.: *Muslim Communities in the New Europe*, Reading: Ithaca Press – Garnet Publishing Ltd., 1996
- Sanyal, Usha, *Ahmed Riza Khan Bareilwi: In the Path of the Prophet. Makers of the Muslim World*. Oxford: Oneworld, 2005
- Shadid, W. & P. S. Van Koningsveld (eds.), *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1991
- Shadid, W. A. and van Koningsveld, P. S. *Institutionalization and Integration of Islam in The Netherlands*, in: Shadid, W. & P. S. Van Koningsveld (eds.), *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1991
- Shigemi, Inaga, Richard, Kenneth L. (eds.), *Crossing cultural borders : toward an ethics of intercultural communication - beyond reciprocal anthropology*, Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, 2001
- Scheiner, Jens J., *Vom Gelben Flicker zum Judensterne? Genese und Applikation von Judenzeichen im Islam und Christlichen Europa (849 – 1941)*, Frankfurt a. M.: Lang, 2004
- Scheu, Harald Ch. (ed.), *Migrace a kulturní konflikty*, Praha: Auditorium, 2011
- Schiffauer, Werner, *From exile to diaspora: the development of transnational Islam in Europe*, in: Al-Azmeh, Aziz, Fokas, Effie (eds.), *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, New York, Cambridge: Cambridge University Press, 2007
- Schiffauer, Werner, *Nach dem Islamismus. Die islamische Gemeinschaft Milli Görüş; eine Ethnographie*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010
- Schilling, Heinz, *Konfessioneller fundamentalismus: Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600*, Oldenbourg, München 2007
- Schmidt, Garbi, *Denmark*, in: Larsson, Göran (ed.), *Islam in the Nordic and Baltic Countries*, Abingdon, New York: Routledge, 2009
- Schultze, Rudolph, *Dějiny islámského světa ve 20. století*, Brno 2007
- Sikand, Yoginder, *Muslims in India. Contemporary Social and Political Discourses*, Delhi: Hope India Publications, 2006
- Skard, Halvdan et alia, *Gods in the city – Intercultural and inter-religious dialogue at local level*, Council of Europe: Strasbourg 2008
- Smith, Wilfred C. *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: First Fortres Press Edition, 1991
- Smith, Wilfred C., *Faith of Other Men*, New York: Harper Torchbooks, 1965
- Smith, Wilfred C., *The Christian in a religiously plural world*, in: Hick, John, Hebblethwaite, Brian (eds.), *Christianity and Other Religions*, London: Collins Fount Paperbacks, 1980
- Solomon, Norman, *Stereotyping Other Theologies*, in: Cohn-Sherbok, Dan (ed.), *Islam in a World of Diverse Faiths*, London: Macmillan Press Ltd., 1997
- Steele, David, *Contribution of Interfaith Dialogue to Peacebuilding in the Former Yugoslavia*, in: Smock, David R. (ed.), *Interfaith Dialogue and Peacebuilding*, Washington DC: US Institute of Peace Press, 2002

- Stivachtis, Yannis A. (ed.), *Turkey-European Union Relations: Dilemmas, Opportunities and constraints*, Lanham: Lexington Books, 2008
- Szajkowski, Bogdan, Niblock, Tim, Nonneman, Gerd, *Islam and Ethnicity in Eastern Europe: Concepts, Statistics, and a Note on the Polish Case*, in: Nonneman, G., Niblock, T., Szajkowski, B. (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, Reading: Ithaca Press – Garnet Publishing Ltd., 1996
- Šlajerová Monika, *Palestinská církev dnes. Politická a teologická problematika na pozadí situace církví v Sýrii, Libanonu a Jordánsku*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009
- Šlajerová, Olga (ed.), *Formování multikulturní společnosti v podmínkách ČR a v zemích střední Evropy : sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 14. a 15. listopadu 2000 ve Slezském ústavu Slezského muzea v Opavě*, Opava: Slezské zemské muzeum, Slezský ústav; Praha: Dokumentační a informační středisko Rady Evropy, 2000
- Štampach, Ivan, *Náboženství v singuláru a plurálu*, in: Floss, Karel, et. al., *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovskému náboženství*, sborník z konference v Praze 25. – 26. 10. 2007, Praha: Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů, 2007
- Talál, El Hasan bin, *Christianity in the Arab World*, London: SCM Press, 1998
- Tauer, Felix, *Svět islámu. Dějiny a kultura*, Praha: Vyšehrad, 2006
- Tesař, Filip, *Etnické konflikty*, Praha: Portál, 2007
- Thiede, Carsten P., *Svitky od Mrtvého moře a židovský původ křesťanství*, Praha: Volvox Globator, 2004
- Thomas, Robert L., *Evangelical Hermeneutics: the New Versus the Old*, Grand Rapids: Kregel Academic, 2002
- Thyen, Johann-Dietrich, *Bibel und Koran: eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen*, Köln: Böhlau, 2000
- Tibi, Bassam, *Islam and Europe in the Age of Intercivilisational Conflict. Diversity and Challenges*, in: Abicht, Ludo et. al., *Islam and Europe. Challenges and Opportunities*, Lectures Forum A. and A. Leysen 2006 – 2007, UPL in Context, Leuven: Leuven University Press, 2008
- Tibi, Bassam, *Political Islam, World Politics and Europe Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*, New York: Routledge, 2008
- Tibi, Bassam, *The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley: University of California Press, 2002
- Tietze, Nikola, *Local authorities and inter-faith dialogue in Germany*, in: Skard, Halvdan et alia, *Gods in the city– Intercultural and inter-religious dialogue at local level*, Council of Europe: Strasbourg 2008
- Trtík, Zdeněk, *Christology in the Spirit of the Czechoslovak Church*, Praha: Blahoslav, 1947
- Ucko, Hans (ed.), *Changing the Present, Dreaming the Future. A Critical Moment in Interreligious Dialogue*, Geneva: World Council of Churches, 2006
- Valognes, Jean-Pierre, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient, des origines à nos jours*, Paris: Fayard, 1994
- Van Elderen, Martin J., *Introducing the World Council of Churches*, Geneva: WCC Publications, 1990
- Visser't Hooft, Willem A., *Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Frankfurt am Main: Otto Lembeck, 1989
- Vrána, Karel, *Dialogický personalismus*, Praha: Zvon, 1996

Waardenburg, Jacques (ed.), *Muslim Perceptions of Other Religions. A Historical Survey*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1999

Waldenfels, Hans, *Fenomén křesťanství. Křesťanská univerzalita v pluralitě náboženství*, Praha: Vyšehrad, 1999

Wiktorowicz, Quintan, *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, Bloomington: Indiana University Press, 2004

World Council Amsterdam, *The Ten Formative Years 1938 – 1948*, Geneva: World Council of Churches, 1948

Yavuz, M. Hakan, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009

Ye'or, Bat, *Islam and Dhimmitude. Where Civilisations Colide*, Cranbury, NJ: Associated University Presses, 2002

Yildiz, Kerim, Fryer, Georgina, *The Kurds: Culture and Language Rights*, Velká Británie [místo neuvedeno]: Kurdish Human Rights Project, 2004

Yussef, M. A., *The Dead Sea Scrolls, the Gospel of Barnabas, and the New Testament*, Bloomington, IN: American Trust Publications, 1993

Zbavitel, Dušan, *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, Praha: DharmaGaia, 1993

Zick, Andreas et al., *Ethnic prejudice and discrimination in Europe*, Chichester: Wiley, 2008

Články a zprávy

Beška, Emanuel, „Arabsko-sionistické konflikty v Palestině před rokem 1914“, *Nový Orient*, 3/2008, s. 21 – 25

Břeská, Jana, „Muslimské Španělsko a Sicílie: podobnosti a rozdíly“, *Nový Orient*, 3/2007, s. 22 – 25

Casper, Bernard, „Hermeneutické setkání mezi náboženstvími“, *Teologické texty*, 4/1999, s. 119n.

Děkanovská Kateřina, „Křesťané a muslimové v Belgii – opatrná symbióza“, *Nový Orient* 3/2010, s. 9 – 13

Děkanovská, Kateřina, „Antverpy hostily konferenci o protestantech a dialogu s muslimy“, *Český zápas*, 31/2008, s. 1 a 3

Děkanovská, Kateřina, „Palestinský kairos – Moment pravdy“, *Studia theologica*, 4/2010, s. 95 – 101

Girgle, Patrik, „Islám v Kosovu“, *Nový Orient*, 2/2008, s. 16 – 19

Hanuš, Jiří, „Devatenácté století jako století druhé konfesionalizace“, *Teologický sborník* 4/2001, s. 3 – 7

Janáčková, Eva, „Výtvarné zobrazování židů ve středověku“, *Nový Orient* 3/2010, s. 40 – 45

Klapetek, Martin, „Muslimské organizace na území současného Rakouska“, *Nový Orient*, 4/2009, s. 12 – 15

Kohoutková, Petra, „Arméni a Kurdové ve východní Anatolii – balada o Hovhannesovi a Ajše“, *Nový Orient*, 3/2008, s. 38 – 40

Kropáček, Luboš, „Muslims in the Czech Republic“, *Islamochristiana*, 34/2008, s. 149 – 162.

Kropáček, Luboš, „Rané křesťanství a vznik islámu“, *Teologické texty*, 4/1999, s. 110 – 113.

Macháček, Štěpán, „Albánská bektášija: Derviši jako agenti evropského nacionalizmu“, *Nový Orient*, 1/2008, s. 25 – 28

- Macháček, Štěpán, „Balkánští dervišové. Osudy islámských mystických řádů v jihovýchodní Evropě“, *Nový Orient*, 2/2007, s. 24 – 27
- Macháček, Štěpán, „Osmanská města v Evropě. Co zbylo z evropských center mocné muslimské říše?“, *Nový Orient*, 3/2007, s. 30 – 33
- Machálek, Vít, „Dialog abrahamovských náboženství v 11. – 13. století“, *Nový Orient*, 3/2010, s. 34 – 36
- Martikainen, Tuomas, „The Governance of Islam in Finland“, *Temenos* 2/2007, s. 243 – 265
- Mendel, Miloš, Vojtíšek, Zdeněk, „Český boj o mešity“, *Nový Orient*, 3/2007, s. 10 – 14
- Merrigan, Terrence, „Boží působení z hlediska teologie náboženství“, *Teologické texty* 4/1999, s. 113 – 115
- Míčka, Roman, „Palestinská teologie osvobození“, *Teologie a společnost* 1/2006, s. 15 – 20
- Mrázek, Miloš, „'Islamofobie' ve vědeckém diskursu“, *Dingir* 4/2010, s. 161n
- Ostřanský, B., „Český mediální obraz islámu a jeho proměny“, *Nový Orient* 1/2007, s. 7n
- Ostřanský, Bronislav, „Vnímání islámu v Česku“, *Dingir* 4/2009, s. 120 – 122
- Pospíšil, Ctirad V., „Křesťanství a ostatní náboženství“, *Teologické texty*, 4/1999, s. 133 – 135.
- Přebinda, Petr, „Otázka Alexandrettského sandžaku“, *Nový Orient*, 2/2008, s. 20 – 23
- Příbyl, Stanislav, „Stát k muslimům: vstřícně i opatrně“, *Dingir*, 2/2007, s. 40n.
- Rataj, Tomáš, „My“ a „Oni“ v českých středověkých textech o islámu“, *Nový Orient* 2/2007, s. 19 – 23
- Salomon, Janusz: „John Hick's philosophy of religious pluralism: A critical examination“, *Forum Philosophicum International Journal*, 8/2003, s. 167 – 182
- Sommerville, John C., „Secular Society/Religious Population: Our Tacit Rules for Using the Term 'Secularization'“, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2/1998, s. 249 – 253
- Steiner, Václav, „Vladimír Boublík o mimokřesťanských náboženstvích“, *Teologické texty*, 4/1999, s. 124 – 127.
- Šedivý, Miroslav, „Křesťan křesťanu vlkem: Utrpení katolických Arménů v Konstantinopoli v roce 1828“, *Nový Orient*, 3/2010, s. 29 – 33
- Šedivý, Miroslav, „Reformní úsilí sultána Mahnuta II.“, *Nový Orient*, 2/2009, s. 26 – 30
- Troll SJ, Christian, „Christian-Muslim Relations in Germany. A Critical Survey“, *Islamochristiana* 2003, s. 165 – 202
- Vatican Information Service, „Dialogue and Collaboration among Different Religions“, zpráva č. 20100917 (730), 17. září 2010
- Vatican Information Service, „First Ambassador of U. A. E. presents letters of credence“, zpráva č. 20100520 (350), 20. května 2010
- Vatican Information Service, „Inter-religious dialogue and Syrian Catholic delegation“, zpráva č. 090617 (340), 17. června 2009
- Vatican Information Service, „Pope accepts resignation of Maronite Patriarch“, zpráva č. 20110228 (330), 28. února 2011
- Vatican Information Service, „Pope receives Secretary General of League of Arab States“, zpráva č. 090427 (160), 25. dubna 2009
- Vatican Information Service, „Resumption of talks between the Holy See and the PLO“, zpráva č. 20101209 (270), 9. prosince, 2010
- Vatican Information Service, „Saudi minister visits council for inter-religious dialogue“, zpráva č. 090608 (140), 6. června 2009

Waldenfels, Hans, „Pluralita náboženství a misie“, *Teologické texty*, 4/1999, s. 115 – 119.

Záčalová, Pavla, „Zelená je barva islámu. Islámská environmentální etika a její přesah do praxe“, *Nový Orient* 2/2008, s. 2 – 5

Ženka, Josef, „Renegátské rodiny granadské elity v 15. století“, *Nový Orient*, 1/2010, s. 39 – 43

Internetové zdroje

„Fykse Tveit: Gi offentlig støtte til imamutdanning“, dostupné online na:

<http://www.vl.no/samfunn/article/102308.zrm>, (cit. 22. 2. 2011)

60 Minutes,

<http://www.cbsnews.com/stories/2009/12/17/60minutes/main5990390.shtml>, (cit. 24. 2. 2011)

Awad, Marwa, Radsch, Courtney C., „Cambridge Muslim College gives imams real-life training“, dostupné online na:

<http://www.alarabiya.net/articles/2009/03/23/69041.html>, (cit. 21. 1. 2011)

Barker, Jason, „New Religious Movements and Interreligious Dialogue“, dostupné online na <http://www.watchman.org/lds/nrmdialogue.htm> (cit. 4. 2. 2010)

BBC News, „Armenia and Turkey normalit ties“, dostupné online na:

<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/8299712.stm>, (cit. 24. 2. 2011)

Blake, Daniel, „Turkey Christian Missionaries Horrifically Tortured Before Killings“, dostupné online na:

<http://www.christiantoday.com/article/turkey.christian.missionaries.horrifically.tortured.before.killings/10523.htm>, (cit. 24. 2. 2011)

Bureš, Jaroslav, „Evropská unie a blízkovýchodní mírový proces“, dostupné online na: http://www.europeum.org/disp_article_text.php?aid=751, (cit. 24. 6. 2010)

Cath News, „Vatican-al-Azhar deal attracts Muslim ire“, dostupné online na:

<http://www.cathnews.com/article.aspx?aeid=12164>, (cit. 6. 3. 2009)

CathNews, „Defend religious freedom: Jesuit calls on Muslims“, dostupné online na:

<http://www.cathnews.com/article.aspx?aeid=7056>, (cit. 24. 2. 2011)

CPCE, „The Community of Protestant Churches in Europe (CPCE) endorses the call for peace in the Gaza strip from the churches in the Middle East“, dostupné online na:

<http://www.leuenberg.net/9201-0-15>, (cit. 10. 12. 2010)

CPCE, „The Council of the Community of Protestant Churches in Europe (CPCE) welcomes the “White Paper on Intercultural Dialogue” recently adopted by the Council of Europe“, dostupné online na: <http://www.leuenberg.net/8066-0-15>, (cit. 10. 12. 2010)

Daily Mail, „Vatican thanks Muslims for bringing God back into the public eye of Europe“, dostupné online na: <http://www.dailymail.co.uk/news/worldnews/article-1090301/Vatican-thanks-Muslims-bringing-God-public-eye-Europe.html>, (cit. 24. 2. 2011)

Donadio, Rachel, „Benedict Announces Meeting of Faiths“, dostupné online na:

http://www.nytimes.com/2011/01/02/world/europe/02pope.html?_r=1, (cit. 24. 2. 2011)

Doughty, Steve, „Britain has 85 sharia courts: The astonishing spread of the Islamic justice behind closed doors“, dostupné online na:

<http://www.dailymail.co.uk/news/article-1196165/Britain-85-sharia-courts-The-astonishing-spread-Islamic-justice-closed-doors.html>, (cit. 20. 1. 2011)

Ecumenical News International, „Church representatives to attend monastery court case in Turkey“, dostupné online na: <http://www.eni.ch/featured/article.php?id=2723>, (cit. 24. 2. 2011)

Ecumenical News International, „Palestinians, Israelis broke bread to commemorate 9/11 together“, ENI-09-0743 ze dne 17. 9. 2009

Gellman, Jerome, „In defence of a contented religious exclusivism“, *Religious Studies* 4/2000, s. 401 - 417, dostupné online na <http://journals.cambridge.org>, (cit. 12. 10. 2009)

Gledhill, Ruth, Webster, Philip, „Archbishop of Canterbury argues for Islamic law in Britain“, dostupné online na: <http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/faith/article3328024.ece>, (cit. 20. 1. 2011)

Hinov, Evtimij, *ПО ДИРИТЕ НА БЪЛГАРСКИТЕ НОВОМЪЧЕНИЦИ. БАТАШКИТЕ НОВОМЪЧЕНИЦИ*, Sofie: Orthodox Publishing, 2006; dostupná online na: <http://www.bulgarian-orthodox-church.org/rr/lode/bataknm/bataknmbook.pdf>, (cit. 3. 3. 2011)

Howenstein, Nicholas, „Islamist Networks: The Case of Tablighi Jamaat“, dostupné online na <http://www.usip.org/publications/islamist-networks-case-tablighi-jamaat>, (cit. 16. 2. 2011)

Leviev-Sawyer, Clive, „New Radical Islam in Bulgaria claims“, dostupné online na: http://sofiaecho.com/2008/10/05/656158_new-radical-islam-in-bulgaria-claims, (cit. 22. 2. 2011)

Mag2Lyon, „Institut français de civilisation musulmane pour 2014?“, dostupné online na: <http://www.mag2lyon.com/article/10254/Institut-francais-de-civilisation-musulmane-pour-2014>, (cit. 25. 2. 2011)

Mason, Whit, „Constantinople's Last Hurrah: Turkey and the Ecumenical Patriarchate“, *World Policy Journal* 2/2001, dostupné na <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=98942839>, (cit. 15. 3. 2010) či na http://findarticles.com/p/articles/mi_hb6669/is_2_18/ai_n28858509, (cit. 24. 2. 2011)

Mojzes, Paul, *Peacemaking Through Interreligious Dialogue in Macedonia*, in: Smock, David R. (ed.), *Religious Contributions to Peacemaking*, Washington, DC: USIP, 2006; dostupné online na: <http://www.isn.ethz.ch/isn/Digital-Library/Publications/Detail/?ots591=0c54e3b3-1e9c-be1e-2c24-a6a8c7060233&lng=en&id=30022>, (cit. 3. 3. 2011)

Morgan, Tabitha, „Symbolic Nikosia wall comes down“, dostupné online na: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/6434919.stm>, (cit. 4. 3. 2011)

Palestine Note, „Rabbis from settlement bring message of peace to village of mosque attack“, dostupné online na: <http://palestinenote.com/blogs/news/archive/2010/10/06/rabbis-from-settlement-bring-message-of-peace-to-village-of-mosque-attack.aspx>, (cit. 24. 2. 2011)

Pearce, Brian, *Interfaith developments in the United Kingdom*, in: Skard, Halvdan et alia, *Gods in the city – Intercultural and inter-religious dialogue at local level*, Council of Europe: Strasbourg 2008

SETimes, „Мюфтия призовава за междурелигиозен мир в Косово“, dostupné online na: <http://www.setimes.com/cocoon/setimes/xhtml/bg/features/setimes/features/2011/01/12/feature-03>, (cit. 3. 3. 2011)

Sharon-Krespin, Rachel, „Fethullah Gülen's Grand Ambition“, dostupné online na: <http://www.meforum.org/2045/fethullah-gulens-grand-ambition>, (cit. 24. 2. 2011)

Teasdale, Wayne, *Interreligious Dialogue since Vatican II. The Monastic Contemplative Dimension*, dostupné online na:
<http://www.spiritualitytoday.org/spir2day/91432teasdale.html>, (cit. 15. 5. 2009)
Vatican Information Service, „Catholics and Muslims against manipulation of religion“, zpráva č. 100302 (520), 2. března, 2010
Vlk, Miroslav, „Biskupové různých církví po stopách sv. Pavla“, dostupné online na:
<http://tisk.cirkev.cz/ze-zahranici/biskupove-ruznych-cirkvi-po-stopach-svateho-pavla/>, (cit. 26. 9. 2008)
WCC news, „Libanon: Muslims and Christians tackle migration together“, dostupné online na: http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/browse/4/article/1634/lebanon-muslims-and-chri.html?tx_ttnews%5Bcat%5D=112%2C28&cHash=9e2fd7f38c, (cit. 7. 1. 2010)

Encyklopedie

Horyna, Břetislav, Pavlincová, Helena *Dějiny religionistiky. Antologie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2001
Vojtíšek, Zdeněk, *Encyklopedie náboženských směrů v České republice*, Praha: Portál, 2004
Ostřanský, Bronislav, *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*, Praha, 2009